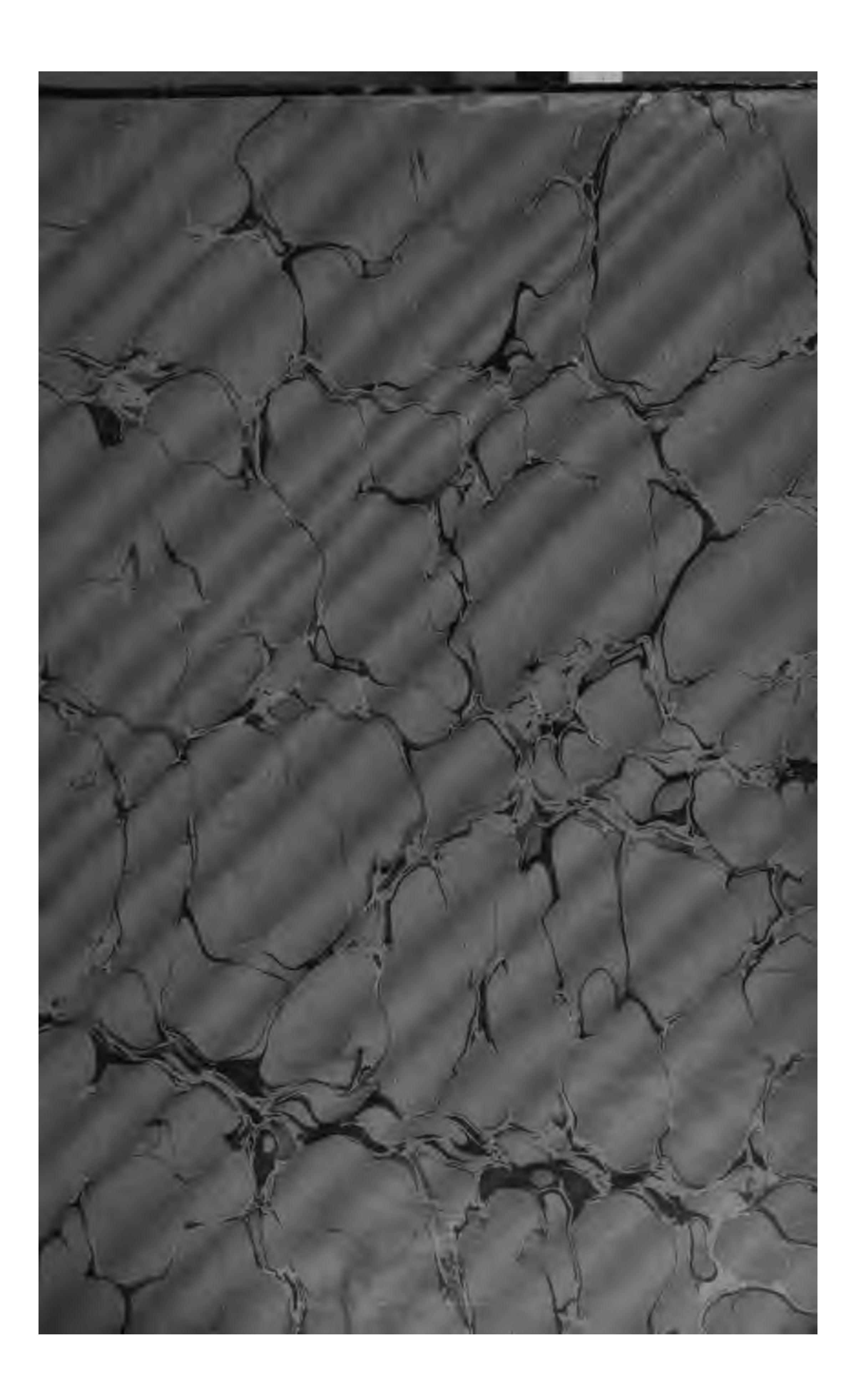


1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE



[redacted]

HISTOIRE DES CONCILES

TOME I

DEUXIÈME PARTIE

Imprimatur

† F. Cabrol

HISTOIRE

DES CONCILES

D'APRÈS

LES DOCUMENTS ORIGINAUX

PAR

CHARLES JOSEPH HEFELE

DOCTEUR EN PHILOSOPHIE ET EN THÉOLOGIE, ÉVÊQUE DE ROTTENBOURG

NOUVELLE TRADUCTION FRANÇAISE FAITE SUR LA DEUXIÈME ÉDITION ALLEMANDE
CORRIGÉE ET AUGMENTÉE DE NOTES CRITIQUES ET BIBLIOGRAPHIQUES

PAR

UN RELIGIEUX BÉNÉDICTIN

DE L'ABBAYE SAINT-MICHEL DE FARNBOROUGH

TOME I

DEUXIÈME PARTIE

PARIS

LETOUZEY ET ANÉ, ÉDITEURS

76 BIS, RUE DES SAINTS-PÈRES

1907

[444]

LIVRE TROISIÈME

DU PREMIER CONCILE ŒCUMÉNIQUE AU CONCILE DE SARDIQUE

45. *Conséquences immédiates du concile de Nicée.*

Après la célébration du concile de Nicée, Constantin exila en Illyrie Arius et les deux évêques égyptiens Théonas et Secundus, qui n'avaient pas voulu souscrire le Symbole[1] ; avec eux furent exilés les prêtres de leur parti. Constantin, soucieux d'extirper l'arianisme jusqu'à la racine, prit encore d'autres mesures : il fit brûler les écrits d'Arius et de ses amis, défendit sous peine de mort de les avoir chez soi, et abolit le nom d'ariens[2]. Cependant l'hérésie

1. Voir la lettre encyclique du concile dans Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. IX, *P. G.*, t. LXVII, col. 78 ; *Supplem. Philostorg.*, *P. G.*, t. LXV, col. 624. L'exil d'Arius nous paraît indubitable et nous comprenons difficilement l'opinion de Baronius, Petau et du P. Maimbourg d'après lesquels Arius se rétracta, souscrivit au concile et, à ce prix, évita l'exil. Le passage de saint Jérôme, *Dialog. adv. luciferianos*, c. VII, *P. L.*, t. XXIII, col. 174, sur lequel ils fondent leur sentiment est ainsi conçu : *Legamus acta et nomina episcoporum synodi Nicænæ ; et hos quos supra diximus fuisse susceptos subscripsisse* ὁμοούσιον *inter ceteros reperiemus.* Ce texte est loin d'autoriser les conséquences qu'on prétend en tirer. De quels évêques parle-t-il ? Très probablement de ceux dont l'auteur vient de s'occuper, c'est-à-dire Eusèbe de Nicomédie, et quelques autres. Rien n'autorise formellement à contredire Socrate et Philostorge. Quant à l'opinion exposée par Seeck, *Untersuchungen zur Geschichte des nicänischen Konzils*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1896, t. XVII, p. 69, 358-361, opinion d'après laquelle la rétractation d'Arius se rapporterait à une reprise du concile de Nicée, en 327, reprise provoquée par les mélétiens, on n'en peut rien dire sinon qu'elle est purement gratuite. (H. L.)
2. Voir plus haut, p. 450. Cf. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXI, *P. G.*, t. LXVII, col. 924 ; Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. IX, *P. G.*, t. LXVII, col. 88 ;

ne disparut pas, le feu couva sous la cendre. Les doctrines ariennes purent d'autant mieux s'insinuer dans les esprits que plusieurs évêques, entre autres Eusèbe de Nicomédie et Théognis de Nicée, sans être positivement ariens, inclinaient cependant vers le subordinatianisme et n'avaient signé le symbole de Nicée que pour la forme et par crainte de l'empereur [1]. Ce symbole, et en particulier le mot ὁμοούσιος, leur déplaisait; ils l'accusaient de dénaturer la doctrine de l'Église sur le Christ, qui doit réunir l'*hypostase* (la personnalité) [445] du Fils de Dieu et sa *divinité*. Or, disaient-ils, le mot ὁμοούσιος n'indique pas assez une différence personnelle entre le Père et le Fils; la personnalité du Fils n'est pas sauvegardée, et sa divinité est également sacrifiée pour faire place à une idée sabellienne sur l'*identité* du Père et du Fils. D'après le récit de Socrate [2], les évêques, qui furent dans la suite qualifiés d'eusébiens, auraient refusé de se joindre au concile pour anathématiser Arius. Ils auraient expliqué leur refus par une distinction devenue fameuse à une autre époque de l'histoire de l'Église, la distinction *du fait et du droit*. Ils consentaient à signer

S. Athanase, *Hist. arian.*, c. LI, *P. G.*, t. XXV, col. 754; *Cod. Theod.*, édit. Hænel, l. XVI, tit. v, lex. 66; Seeck, *op. cit.*, p. 48. Le document qui fait mention de ces dispositions contre les ariens n'est pas à l'abri de tout soupçon. (H. L.)

1. Au sujet de la doctrine théologique d'Eusèbe de Nicomédie, cf. T. Zahn, *Marcellus von Ancyra*, in-8, Göttingen, 1867, p. 37 sq. Eusèbe et Théognis recommencèrent leurs intrigues vers le mois d'octobre-novembre 325, trois mois à peine après la clôture du concile qui avait donné l'illusion d'assurer définitivement la paix religieuse. La théologie d'Eusèbe de Nicomédie ne nous est connue que par les réfutations qu'en ont faites les adversaires, ce qui est une condition assez désavantageuse pour se présenter devant la postérité. Sa situation très forte auprès des empereurs Constantin et Constance, la manière dont il en usa et son rôle de chef du parti arien après Nicée sont aujourd'hui établis. Son activité et son autorité de *leader* semblent s'être exercées de préférence dans sa correspondance; mais ce qui en subsiste est insignifiant: c'est un passage d'une lettre à Arius (avant Nicée) cité par saint Athanase, *De synodis*, c. XVII, et une lettre d'Eusèbe à Paulin de Tyr, transcrite intégralement par Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. v, *P. G.*, t. LXXXII, col. 914. Cette lettre et celle d'Arius à Eusèbe (*P. G.*, t. LXXXII, col. 909 sq.) sont les deux sources les plus recevables sur les opinions théologiques d'Eusèbe. Une phrase de la lettre à Paulin permet de penser qu'à cette date de son évolution théologique Eusèbe était très peu éloigné des hétérousiens ou anoméens : *A scriptura sancta edocti affirmamus creatum esse (Filium) fundatum et natum substantia et immutabilitate ineffabili natura, factorisque sui similitudine didicimus, sicut Dominus ipse ait : Deus creavit me initium viarum suarum et ante sæculum fundavit me et ante omnes colles genuit me.* (H. L.)

2. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. XIV, *P. G.*, t. LXVII, col. 109.

le symbole de Nicée, à condamner les erreurs qu'il condamnait, mais ils niaient que *de fait* Arius eût enseigné ou professé ces erreurs.

On s'explique sans peine que l'arianisme ait reparu en Égypte, et surtout à Alexandrie, où déjà, avant le concile, il avait jeté de profondes racines. Lorsque ce réveil fut constaté, l'empereur expulsa d'Égypte plusieurs Alexandrins hostiles à la foi de Nicée qui avaient « allumé de nouveau le brandon de la discorde ». Mais d'après le propre rapport de Constantin [1], Eusèbe de Nicomédie et Théognis prirent les bannis sous leur protection, veillèrent à leur sûreté, essayèrent de les disculper et les admirent à leur communion ecclésiastique. L'empereur n'hésita pas à bannir à leur tour ces évêques, et, d'après Philostorge, les envoya dans les Gaules [2]. Constantin reprocha en même temps à Eusèbe de Nicomédie la part prise par lui à la dernière persécution ordonnée par Licinius contre les chrétiens, dans le dessein de se venger de lui Constantin, et il ordonna aux Églises de Nicomédie et de Nicée de se choisir d'autres évêques. Amphion fut nommé à Nicomédie [3] et Chrestus à Nicée [4]. D'après une autre version, Eusèbe et Théognis auraient gagné un notaire impérial et lui auraient fait effacer leurs signatures placées au bas des actes du concile de Nicée [5]. Philostorge dit, de son côté, que les deux
[446] évêques, et avec eux l'évêque Maris de Chalcédoine, ayant témoigné à l'empereur lui-même leur regret d'avoir signé le symbole de Nicée, s'étaient vus pour cette hardiesse condamnés à la peine du

1. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. XIX, *P. G.*, t. LXXXII, col. 961 ; Gélase de Cyzique, *Hist. concil. Nicæni*, l. III, c. II ; dans Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. II, col. 939 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 459. C'est dans cette lettre dont l'authenticité n'est pas admise par tous que Constantin rappelle les anciennes relations d'Eusèbe avec Licinius. (H. L.)

2. Philostorge, *Supplem.*, édit. Mogunt., p. 540. [Cf. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. IX, *P. G.*, t. LXVII, col. 98, 99 ; Gélase de Cyzique, *Hist. conc. Nicæni*, l. I, c. X ; l. III, c. I, *P. G.*, t. LXXXV, col. 1219-1222, 1356-1357. (H. L.)]

3. Amphion ou Amphitrion, ou encore Alerion, évêque d'Épiphanie, dans la Cilicie seconde, confesseur de la foi sous Maximin, prit part aux conciles d'Ancyre, de Néocésarée, de Nicée. Labbe, *Concilia*, t. I, col. 1505, 1518 ; t. II, col. 56. D'après saint Athanase, Amphion serait intervenu dans la polémique contre les ariens par ses écrits. Baronius identifie l'évêque d'Épiphanie avec celui qui remplaça Eusèbe à Césarée, Tillemont reste dans le doute et son attitude nous paraît plus sage en l'absence de tout commencement de preuve. (H. L.)

4. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. II, *P. G.*, t. LXXXII, col. 961 ; Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. XIV, *P. G.*, t. LXVII, col. 109.

5. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXI, *P. G.*, t. LXVII, col. 985.

bannissement qui leur fut appliquée trois mois après la fin du concile de Nicée, par conséquent en décembre 325 ou en janvier 326 [1]. A la même époque Constantin fit des représentations à l'évêque Théodote de Laodicée et lui recommanda par écrit ses collègues; ceux-ci avaient voulu, en effet, le gagner à leur parti [2].

Quelque temps après, le 23 du mois de pharmouthi (18 avril) 326 [3], ou, d'après un autre document [4] découvert plus récemment, le 22 pharmouthi (17 avril) 328, mourut Alexandre, archevêque d'Alexandrie. Sozomène [5] rapporte, d'après Apollinaire, que lorsque Alexandre fut sur le point de mourir, Athanase s'enfuit pour éviter sa succession, mais Alexandre connut par révélation qu'Athanase devait être son successeur; aussi prononça-t-il son nom lorsque l'instant de sa mort fut proche. Un autre Athanase se présenta, mais Alexandre ne lui voulut rien dire; il appela une fois encore Athanase et ajouta : « Tu crois, Athanase, t'être sauvé par la fuite, mais tu ne m'échapperas pas. » Et, quoique absent, il le désigna pour son successeur. Rufin [6] et Épiphane [7] confirment à peu près ce récit. Épiphane dit

1. Nous ne revenons pas ici sur la question de la date de clôture du concile, date qui a été discutée plus haut. (H. L.)

2. Gélase de Cyzique, *Histor. concil. Nicæni*, l. III, c. XLV, dans Mansi, *Concil. ampliss. collect.*, t. II, col. 945.

3. Eus. Renaudot, *Historia patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum a d. Marco usque ad finem sæculi XIII, cum catalogo sequentium patriarcharum et collectaneis historicis ad ultima tempora spectantibus..., acced..., omnia collecta ex auctoribus arabicis*, in-4, Parisiis, 1713, p. 83; Wetzer, *Restitutio veræ chronologiæ rerum ex controversiis arianis... exortarum*, in-4, Francofurti, 1827, p. 2.

4. L'avant-propos d'une lettre pascale d'Athanase dans la version syriaque retrouvée et publiée par Will. Cureton, *The festal letters of Athanasius discovered in an ancient syriac version*, in-8, London, 1848.

5. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. II, c. XVII, *P. G.*, t. LXVII, col. 976.

6. Rufin, *Hist. eccles.*, l. I, c. XIV, *P. L.*, t. XXI, col. 486.

7. S. Épiphane, *Hæres.*, LXVIII, n. 6, *P. G.*, t. XLII, col. 192 sq. Alexandre d'Alexandrie mourut le 17 avril 328. Cette date, longtemps discutée, est aujourd'hui généralement admise ; elle est fondée sur l'avant-propos syriaque des lettres pascales d'Athanase, *P. G.*, t. XXVI, col. 1351. Cependant la date 326 conserve quelques partisans : les plus notables sont A. von Gutschmidt, *Kleine Schriften*, in-8, Leipzig, 1890, t. II, p. 427 sq., 480 sq. ; F. Loofs, *Athanasius*, dans *Real-encyklopädie für protest. Theologie und Kirche*, in-8, Leipzig, 1897, t. II, p. 195-196. Ces auteurs continuent à faire usage de quelques textes qui attribuent à saint Athanase quarante-six années pleines d'épiscopat, notamment le passage de l'*Apologia contra arianos*, n. 59, *P. G.*, t. XXV, col. 356-357, qui place la mort de l'évêque Alexandre cinq mois après le concile de Nicée. (H. L.)

[447] cependant qu'Athanase était absent pour les affaires de son évêque (il ne se serait donc pas enfui), et que le clergé et les fidèles d'Alexandrie avaient accepté à l'unanimité sa désignation par Alexandre. Épiphane ajoute que les mélétiens profitant de l'absence d'Athanase élurent un évêque de leur parti nommé Théonas; mais ce Théonas mourut trois mois plus tard et avant le retour d'Athanase; un synode d'orthodoxes déclara Athanase évêque légitime d'Alexandrie.

Les ariens ont raconté, de leur côté, qu'après la mort d'Alexandre, les évêques orthodoxes et mélétiens de l'Égypte s'étaient juré de procéder en commun au choix du nouvel évêque; mais sept évêques orthodoxes, infidèles à leur serment, s'étaient réunis et avaient choisi Athanase comme évêque d'Alexandrie [1]. Philostorge donne encore une autre version [2]. D'après lui, Athanase se serait rendu dans l'église de Saint-Denys pendant la vacance du siège d'Alexandrie avant le choix du successeur; et là, il se serait fait, à huis clos, sacrer évêque par deux prélats de son parti. Les autres évêques lui avaient aussitôt jeté l'anathème ; mais Athanase, ayant écrit à l'empereur une lettre dans laquelle il assurait faussement que tous les fidèles le demandaient pour évêque, Constantin avait ratifié son élection. Ce récit est aussi peu admissible que plusieurs autres transmis par Philostorge [3]; comme, par exemple, quand il assure qu'Alexandre d'Alexandrie avait à son lit de mort rétracté l'ὁμοούσιος. En ce qui regarde Athanase, tous les bruits que les ariens ont fait courir au sujet de son élection furent déclarés faux

1. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. II, c. XVII, *P. G.*, t. LXVII, col. 976. La version de Sozomène paraît la plus acceptable de toutes celles qui ont été données de cette élection. Tout d'abord, on peut écarter saint Épiphane qui est certainement dans l'erreur quand il donne Achillas pour successeur à l'évêque Alexandre. *Hæres.*, LXIX, n. 11, *P. G.*, t. XLII, col. 220. Ce qu'il dit de l'élection d'un certain Théonas, mort au bout de trois mois, ne paraît guère plus assuré, malgré la garantie de E. Fialon, *Saint Athanase*, in-8, Paris, 1877, p. 107 sq. *Hæres.*, LXVIII, n. 7, *P. G.*, t. XLII, col. 195. On entrevoit sans peine la scission entre les orthodoxes d'une part, les ariens unis aux mélétiens d'autre part ; les orthodoxes brusquèrent l'événement, cédant à la pression morale du peuple, c'est ce qui donna lieu dans la suite aux deux versions ariennes d'une ordination clandestine et irrégulière. Sozomène, *loc. cit.*; Philostorge, *Hist. eccles.*, l. II, c. XI, *P. G.*, t. LXV, col. 474. Devant cette opposition, les évêques égyptiens rédigèrent une déclaration formelle, attestant le choix unanime des fidèles en faveur d'Athanase. S. Athanase, *Apologia contra arianos*, n. 6, *P. G.*, t. XXV, col. 260. (H. L.)

2. Philostorge, *Hist. eccles.*, l. II, c. XI, *P. G.*, t. LXV, col. 474.

3. Philostorge, *Hist. eccles.*, l. II, c. I, *P. G.*, t. LXV, col. 465.

par un grand concile égyptien, dans lequel les évêques électeurs d'Athanase déclarèrent solennellement qu'ils avaient été eux-mêmes, comme la province ecclésiastique tout entière, témoins de la demande unanime des fidèles; ceux-ci n'avaient pas consenti à sortir de l'église avant que l'élection ne fût terminée, et Athanase avait été solennellement ordonné par plusieurs des évêques présents [1]. L'avant-propos des lettres pascales d'Athanase indique que l'ordination [448] eut lieu le 14 payni, c'est-à-dire le 8 juin 328. Voilà donc le grand adversaire de l'hérésie arienne évêque de la ville qui avait vu naître cette hérésie.

A la même époque, un changement notable, et très important pour l'histoire de l'arianisme, se produisit dans la manière de voir de Constantin. Au lieu de vouloir, comme auparavant, en finir avec l'arianisme, l'empereur se mit à favoriser, sinon la propagation des idées ariennes, du moins ceux qui en étaient les partisans et les principaux représentants. D'après Sozomène [2], cette métamorphose aurait eu pour auteur Constantia, sœur de Constantin et veuve de Licinius. Constantia aurait intercédé auprès de son frère en faveur des ariens, attestant d'après une révélation divine leur innocence et leur orthodoxie. Rufin [3] dit à peu près la même chose que Sozomène. Socrate [4] ajoute que « Constantia avait un chapelain arien dont il ne

1. S. Athanase, *Apologia contra arianos*, n. 6, *P. G.*, t. xxv, col. 260.
2. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. III, c. xix, *P. G.*, t. lxvii, col. 1097.
3. Rufin, *Hist. eccles.*, l. I, c. xi, *P. L.*, t. xxi, col. 482-483.
4. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. xxv, *P. G.*, t. lxvii, col. 148. Hefele simplifie à l'excès une situation historique très complexe quand il réduit le changement de la politique impériale à l'influence d'un chapelain. Le concile de Nicée en se séparant laissait une opposition irréductible. La presque unanimité des Pères avait signé le symbole et moins de cinq années plus tard tout était remis en question. L'habileté d'Eusèbe de Nicomédie, l'obstination d'Arius avaient amené ce résultat qui équivalait d'une certaine manière à la remise en question des points fixés en 325. Les agissements de quelques personnages, comme le chapelain de Constantia, n'avaient fait qu'aider le parti renaissant dans sa reconstitution en lui ménageant les bienveillances et les protections puissantes à défaut desquelles il risquait d'être écrasé dès l'instant où il relèverait la tête. La réaction arienne prit immédiatement l'aspect d'une coalition et c'est ce qui lui donna ses moyens de résistance et ses chances de succès. Ce qui est remarquable c'est que le parti ainsi reconstitué, tout en s'acharnant contre l'ὁμοούσιος, se garda néanmoins de reprendre les positions de l'arianisme primitif. Si contesté que fût le symbole de Nicée, on ne laissa pas d'en tenir compte et c'est ce qui montre à quel point il avait engagé l'avenir. La coalition eusébienne profita du revirement qu'elle avait dû contribuer à produire dans les idées de Constantin. Ce revirement pourrait bien avoir été amené par la constatation que

donne pas le nom qui l'entretint d'Arius et lui démontra son innocence ». Nous reviendrons bientôt sur cette question.

Si on admet l'authenticité de la lettre adressée par Eusèbe de Nicomédie et Théognis aux autres évêques, il faut en conclure qu'Arius revint de son exil peu après le concile de Nicée [1]; il se serait toutefois abstenu provisoirement de se montrer à Alexandrie. Eusèbe et Théognis auraient écrit cette lettre pour solliciter la même faveur, assurer leurs collègues de leur orthodoxie, et surtout pour tirer parti du précédent créé par l'amnistie d'Arius. Mais l'authenticité de cette lettre est mise en doute par un grand nombre d'historiens; Tillemont la récuse absolument [2]. Quoi qu'il en soit, on sait qu'Eusèbe et Théognis regagnèrent leurs diocèses en 328 [3], après trois années

Constantin ne pouvait manquer de faire de l'avortement de sa pacification de 325 et le désir de s'essayer de nouveau sur le terrain de la politique religieuse. L'inconsistance et le vague de sa foi chrétienne ne pouvaient soulever en lui aucune répugnance à utiliser les ariens comme il avait utilisé les orthodoxes. Ceux-ci n'avaient pas répondu à son attente, avaient laissé compromettre la forte position où les mesures coercitives prises contre les hérétiques les avaient placés. Vers la fin de 325, il se détournait d'eux et s'adressait au parti qui, vaincu, n'avait pas été accablé et dont la vitalité lui semblait de bon augure pour l'avenir. Quant à la conviction personnelle de Constantin sur la consubstantialité du Verbe, quelle était-elle ? Et d'abord eut-il jamais une conviction, ni même une simple opinion sur cette matière ? (H. L.)

1. Quand et de quelle manière Arius fut-il gracié, c'est un point obscur. Eusèbe et Théognis, revenus de l'exil, reprirent possession de leurs sièges. Philostorge, *Hist. eccles.*, l. II, c. VII, *P. G.*, t. LXV, col. 470 ; Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. XV, *P. G.*, t. LXVII, col. 110 ; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. II, c. XVI, *P. G.*, t. LXVII, col. 974. D'après Socrate et Sozomène, la grâce d'Arius précéda celle de ses deux compagnons d'exil, qui, afin de n'être pas oubliés, rédigèrent et adressèrent aux évêques d'Orient une apologie, μετανοίας βιβλίον. Cet écrit, tel que nous le possédons, est fort sujet à caution, car il contient plusieurs assertions difficiles à concilier avec les données historiques définitivement acquises. Ce qui est aujourd'hui plus généralement admis, c'est qu'Eusèbe et Théognis, moins compromis et moins accablés qu'Arius dont le nom retentissant était presque un cri de guerre, furent d'abord graciés. Ils s'employèrent à partir de ce moment à obtenir la même faveur pour Arius et furent assez vite satisfaits. Cf. A. de Broglie, *L'Église et l'empire romain au IVe siècle*, Ire partie, c. V. (H. L.)

2. Tillemont, *Mém. pour servir à l'hist. eccles.*, édit. Bruxelles, t. VI, p. 357, note 8 sur le concile de Nicée.

3. Dès 327, on pouvait prévoir le retour des exilés. Dans l'automne de cette année eut lieu la consécration de la nouvelle Hélénopolis (Drepanuum de Bithynie) à l'occasion de laquelle on célébra de grandes fêtes en l'honneur de Lucien d'Antioche, qualifié de martyr. Un tel événement constituait un avantage solide dont les ariens surent tirer bon parti. La souche de l'arianisme

de bannissement; ils furent rétablis dans leurs charges et ceux qui avaient été élus à leurs places furent dépossédés.

En négligeant cette prétendue lettre d'Eusèbe et de Théognis et en considérant comme dénué de tout fondement le retour d'Arius, on est porté à croire que les deux évêques, qui n'avaient été accusés que de favoriser l'arianisme, revinrent de l'exil avant Arius lui-même et qu'ils s'employèrent ensuite, eux et leurs amis, à obtenir la grâce du grand hérésiarque [1]. Dès qu'Eusèbe de Nicomédie eut retrouvé sa liberté et son influence, il commença une rude guerre contre les partisans fidèles de l'ὁμοούσιος de Nicée. Eusèbe était arien [449]
dans l'âme, mais en fin diplomate, il comprit la nécessité de dissimuler ses sentiments. L'empereur voulait avant tout l'unité de doctrine, il avait pour l'établir convoqué le concile de Nicée, et il ne souffrirait pas qu'on agît ouvertement contre les décrets portés dans ce concile. L'évêque de Nicomédie et ses amis firent donc grand éclat de leur apparente soumission au concile — ils lui durent leur retour de l'exil — tandis qu'ils cherchaient en secret et par tous les moyens en leur pouvoir, à ruiner l'ὁμοούσιος, qui contrariait si radicalement leurs opinions théologiques, et à faire prévaloir leurs sentiments ariens et subordinatiens. Eusèbe n'avait pas seulement apaisé Constantin par son semblant de conversion, il l'avait grandement

recevant les honneurs réservés aux saints, il n'en fallait pas plus à Constantin pour mettre sur le même rang catholiques et ariens également nantis de protecteurs qu'en sa qualité de païen superficiellement converti il tenait à ne pas s'aliéner. L'exploitation de leur hagiographie par les ariens est un fait aujourd'hui constaté, cf. Gwatkin, *Studies of arianism*, 3e édit., London, 1900, p. 138, note 3 ; P. Batiffol, *Etude d'hagiographie arienne. La passion de saint Lucien d'Antioche*, dans le *Compte rendu du congrès scientifique international des catholiques*, 1891, 2e section, p. 181-186. C'est à cet ensemble de circonstances que vint s'ajouter l'influence de Constantia, laquelle pourrait bien avoir combiné une petite mise en scène afin d'impressionner plus vivement l'empereur. Lorsqu'elle fut au lit de mort, son frère la vint visiter ; ce fut le moment choisi par la princesse pour recommander son chapelain et avertir Constantin qu'il s'exposait à la colère divine en frappant des hommes justes et pieux. On savait l'empereur impressionnable, le *scenario* était habilement ménagé et il est possible que ce fut à la suite des émotions de cette scène que Constantin écrivit à Arius sa lettre datée du 27 novembre. (H. L.)

1. Rufin, *Hist. eccles.*, l. I, c. XI, *P. L.*, t. XXI, col. 482-483, et Sozomène, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXVII, *P. L.*, t. LXVII, col. 1012, s'accordent à retarder le retour d'Arius jusque vers l'année 335, date du concile de Jérusalem dont il sera question plus loin. Tillemont, *Mém. p. serv. à l'hist. ecclés.*, édit. Bruxelles, t. VI, p. 357, note 9 sur les ariens.

réjoui [1]. Étant son parent [2], il gagna en peu de temps sa faveur [3] par la promesse de travailler à obtenir cette complète unité dans la doctrine qui tenait si fort à cœur à Constantin. Il n'était pas difficile aux eusébiens de persuader à l'empereur qu'Arius et ses partisans étaient, au fond, orthodoxes, et prêts à signer une profession de foi en règle, si on les rappelait de l'exil [4]. Ce point obtenu et l'empereur se contentant d'une profession de foi différente de celle de Nicée, celle-ci se trouvait par le fait même gravement compromise,
[450] et le subordinatianisme relevait la tête. Pour mieux y travailler, Eusèbe et ses amis comptaient par leurs intrigues obtenir l'éloignement des partisans de l'ὁμοούσιος entendu dans son sens naturel. Que ces plans aient été caressés et médités par les eusébiens, c'est ce qui ne ressort que trop de ce que nous avons à raconter, et en ne les perdant pas de vue, nous comprendrons mieux l'attitude de l'empereur.

46. Concile d'Antioche en 330.

Eusèbe de Nicomédie commença [5] par semer des doutes sur la validité du choix et du sacre de saint Athanase; il y était cependant moins autorisé que personne, lui qui, en violation de la discipline, avait abandonné son siège épiscopal de Béryte pour occuper celui de Nicomédie [6]. Ces premières tentatives échouèrent devant les déclarations très explicites des autres évêques égyptiens [7]. Eusèbe et ses partisans comprirent qu'ils s'étaient trop hâtés; laissant donc pour quelque temps Athanase, ils s'occupèrent d'Eustathe d'Antioche, qui avait joué au concile de Nicée un très grand rôle et qui, n'hésitant pas à rompre toute relation ecclésiastique avec les ariens, avait

1. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 140.
2. Ammien Marcellin, *Hist.*, l. XXII.
3. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 140.
4. Socrate, *Hist. eccles.*. l. I, c. XXV, *P. G.*, t. LXVII, col. 148.
5. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 141 ; [Sozomène, *Hist. eccles.*, l. II, c. XVII, *P. G.*, t. LXVII, col. 976 ; Philostorge, *Hist. eccles.*, l. II, c. XI, *P. G.*, t. LXV, col. 474. (H. L.)]
6. S. Athanase, *Apologia contra arianos*, n. 6, *P. G.*, t. XXV, col. 260 ; Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. XVIII, *P. G.*, t. LXXXII, col. 961.
7. S. Athanase, *Apologia contra arianos*, n. 6, *P. G.*, t. XXV, col. 260 ; [*Epist. heortaticæ*, *Chronicon*, *P. G.*, t. XXVI, col. 1352. (H. L.)]

attaqué dans ses écrits ceux qui ne s'en tenaient pas au mot ὁμοούσιος interprété dans le sens du concile de Nicée. Parmi les ariens plus ou moins avérés qu'Eustathe avait eu à combattre, il faut citer Eusèbe Pamphile, l'historien de l'Église, métropolitain de Césarée en Palestine. Eusèbe professa des opinions théologiques qui tenaient à peu près le milieu entre celles de saint Athanase et celles d'Arius; aussi a-t-on souvent, et jusque de notre temps, discuté pour savoir s'il fallait le ranger parmi les ariens ou parmi les orthodoxes [1]. Eusèbe de

1. Aujourd'hui, l'érudit a complètement effacé dans Eusèbe le théologien ; pour les contemporains le théologien ou le prélat courtisan éclipsait à peu près complètement l'érudit. Le théologien fait assez triste figure avec ses dons médiocres de pensée et de style et le manque de franchise de son caractère. Socrate, Théodoret, Gélase de Cyzique, George Bull, G. Cave, Valois tiennent pour l'orthodoxie d'Eusèbe, que Pétau, Baronius, Montfaucon, les frères Ballerini regardent comme arien. Saint Épiphane et saint Jérôme n'en pensent guère de bien. Mœhler, *Athanasius der Grosse*, t. II, p. 36-47 ; Dorner, *Die Lehre von der Person Christi*, 2e édit., p. 792 sq. ; Hænell, *De Eusebio Cæsariensi religionis christianæ defensore, commentatio ad apologetices christianæ historiam spectans*. in-8, Göttingæ, 1843 ; J. Ritter, *Eusebii Cæsariensis de divinitate Christi placita*, in-8, Romæ, 1823, font d'Eusèbe un hésitant, un indécis. Peut-être était-il tout simplement un arriviste et un calculateur. Son *cursus honorum* montre qu'il sut tirer des circonstances troublées parmi lesquelles il vécut tout ce qu'elles pouvaient fournir à sa carrière personnelle. La lettre adressée à ses diocésains au sortir du concile de Nicée ne sert guère sa mémoire. Cette lettre, habile jusqu'à la ruse la plus déliée, contenait les germes de la discorde qui éclata vers 330. Eusèbe s'y applique à mettre sans cesse en avant l'intervention de Constantin et à amoindrir la portée de l'anathème promulgué et des expressions doctrinales adoptées par le concile de Nicée. Eusèbe, *Epist. ad Cæsar.*, n. 5-11, *P. G.*, t. XX, col. 1540-1543. Le symbole subit une sorte de *réduction* assez curieuse, une *mise au point* qui le ramène à n'être que l'expression des opinions d'Eusèbe débouté de sa proposition de donner à l'Église universelle le symbole de l'Église de Césarée. Ainsi les mots ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός ne disent rien de plus sinon que le Fils tient son être du Père. Les mots γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα nous apprennent simplement que le Fils diffère des créatures faites par lui et qu'il est d'une meilleure substance que les créatures. La pierre d'achoppement était le mot ὁμοούσιος. Eusèbe ne pouvant le rejeter — le moment eût été mal choisi à la date de sa lettre aux diocésains de Césarée — l'accepte, mais à condition de l'expliquer. Ὁμοούσιος ne dit rien de plus, selon lui, sinon que le Fils est *en tout semblable* au Père seul qui l'a engendré. Enfin Eusèbe ajoute que s'il a souscrit l'anathème portant sur les propositions ἐξ οὐκ ὄντων, etc, c'est qu'il a reconnu qu'elles ne sont pas scripturaires ; en particulier il lui parut juste de réprouver l'expression πρίν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, parce que de l'avis de tous le Fils de Dieu a existé avant son incarnation. Cette lettre tire une partie de son importance de sa date. Ecrite au lendemain du concile par un prélat soucieux avant tout de ne pas se compromettre, elle témoigne des

Césarée ne voulait pas être arien, et beaucoup de ses opinions théologiques sont en désaccord avec les principes ariens, mais il crut
[451] qu'Athanase enseignait des doctrines sabelliennes, et que le mieux était de garder le juste milieu entre Arius et son illustre adversaire. Aussi, quoique bien moins arien qu'Eusèbe de Nicomédie, se laissa-t-il souvent impliquer par ce dernier dans des intrigues tramées contre Athanase. Eusèbe de Césarée, véritable partisan du juste milieu, se trouva naturellement amené à accuser Eustathe d'Antioche de sabellianisme. Les eusébiens contribuèrent à entretenir en lui ces erreurs [1] : lorsque ceux-ci remarquaient dans la doctrine d'autrui une différence moindre que celle qu'ils établissaient entre le Père et le Fils, ils en concluaient aussitôt, se conformant en cela à leur tactique, que c'était là du sabellianisme et la négation de toute distinction entre le Père et le Fils. Théodoret raconte qu'Eusèbe de Nicomédie et Théognis de Nicée se rendirent en pèlerinage aux lieux saints [2]. Pendant leur voyage, ils firent visite à Eustathe d'An-

résistances discrètes que l'œuvre de Nicée n'était pas parvenue à forcer. Au lieu de se ranger au symbole nouveau, on le tirait à soi, on en faisait un symbole de plus entre beaucoup d'autres. Saint Athanase, à qui une manœuvre si habile n'échappait pas, remarquait qu'Eusèbe en prenait vraiment trop à son aise, ὡς ἠθέλησεν ἀπελογήσατο (*De synodis*, c. XIII, *P. G.*, t. XXVI, col. 704). Il voyait très bien qu'on cherchait non seulement à ravaler mais à compromettre la clarté du symbole de Nicée, sauf à reprendre bientôt contre l'ὁμοούσιος l'argument indiqué cette fois, de son absence dans la sainte Écriture. Eustathe d'Antioche ne s'y trompait pas plus qu'Athanase. Il jeta feu et flammes et accusa formellement Eusèbe d'altérer la foi de Nicée. Eusèbe riposta en accusant Eustathe de sabellianisme, imputation qui réussissait presque dans tous les cas : Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 144 ; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. II, c. XVIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 982. C'était une feinte qui masquait l'attaque véritable, laquelle se découvrit bientôt et visait l'ὁμοούσιος. « Ceux qui rejetaient ce mot, écrit Socrate, croyaient que les autres introduisaient par là le sentiment de Sabellius et de Montan, et les traitaient d'impies comme niant l'existence du Fils de Dieu ; au contraire ceux qui s'attachaient à l'ὁμοούσιος, croyant que les autres voulaient introduire la pluralité de dieux, en avaient autant d'aversion que si on avait voulu rétablir le paganisme. » Socrate donne assez exactement l'impression de cette période de la lutte renaissante quand il l'appelle un « combat dans la nuit », νυκτομαχία. (H. L.)

1. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 144 ; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. II, c. XVIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 982 ; Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. XX, *P. G.*, t. LXXXII, col. 965 sq.

2. *Id.* On faisait sa cour par un pèlerinage, non certes aux Lieux-Saints, mais aux édifices constantiniens. Théodoret dit cela très finement : καὶ πρῶτον ἱμείρεσθαι τῆς τῶν Ἱεροσολύμων θέας σκηψάμενος, καὶ ταύτῃ τὸν βασιλέα βουκολήσας, ὡς τὸ πολυθρύλλητον τῆς οἰκοδομίας ἔργον ὀψόμενος. *P. G.*, t. LXXXII, col. 965. (H. L.)

tioche, qui les reçut avec beaucoup de cordialité. Arrivés en Palestine, ils dévoilèrent à Eusèbe de Césarée [1] et à quelques autres amis leurs projets contre Eustathe et accompagnés de ces nouveaux auxiliaires, ils retournèrent à Antioche pour y tenir un concile contre Eustathe. Toutefois, comme Théodoret suppose que ce voyage à Jérusalem n'eut lieu qu'après l'élévation d'Eusèbe de Nicomédie sur le siège de Constantinople, c'est-à-dire après 337, on peut douter de son récit, et il est plus prudent de s'en tenir à ce que disent Sozomène [2] et Socrate [3]. D'après Sozomène, qui paraît mieux renseigné, les discussions qui s'élevèrent entre Eustathe et Eusèbe Pamphile donnèrent lieu à la convocation à Antioche d'un grand concile. Il se tint en 330 [4]; au rapport de Socrate, Cyrus, évêque de Béroé, fut, [45]
dans ce concile, le principal adversaire d'Eustathe contre lequel il porta une accusation formelle de sabellianisme. Théodoret ne parle pas de cette accusation, mais il en rappelle une autre basée sur des motifs différents. Les eusébiens, dit-il, se servirent d'une femme de mœurs légères, et lui firent dire qu'Eustathe lui avait donné un enfant. Cette femme ne put faire la preuve de cette calomnie; plus tard elle avoua son odieux mensonge [5]. Athanase dit qu'Eustathe fut accusé d'irrévérence à l'égard de l'impératrice mère [6], mais il ne parle pas, non plus que saint Jean Chrysostome — quoique l'un et l'autre aient donné plusieurs détails sur Eustathe — de l'accusation lancée contre la vie privée de l'évêque d'Antioche; c'est probablement ce qui a provoqué les doutes des éditeurs bénédictins des *Œuvres de saint Athanase*, relativement au récit de Théodoret; récit qui paraît

1. Les deux pèlerins ne s'abouchèrent pas qu'avec Eusèbe; ils profitèrent du voyage pour s'assurer de la fidélité de quelques comparses très oubliés aujourd'hui, mais qu'il eut été imprudent de négliger et que nous retrouverons dans toutes les intrigues de ce temps : Patrophile de Scythopolis, Ætius de Lydda, Théodote de Laodicée et quelques autres. (H. L.)

2. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. II, c. XVIII, XIX, *P. G.*, t. LXVII, col. 982.

3. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXIV, *P. G.*, t. LXVII, col. 144.

4. A la fin de cette année 330 ou au début de l'année suivante, cf. Wetzer, *Restitutio veræ chronologiæ*, p. 6, 7; Tillemont, *Mém. p. serv. l'hist. eccles.*, t. VII, p. 11, 298, note 3 sur saint Eustathe. [G. Goyau, *Chronolog. de l'empire romain*, in-12, Paris, 1891, p. 420; de Broglie, *L'Église et l'empire rom. au IVe siècle*, t. II, p. 297, n. 1. (H. L.)]

5. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. XX, *P. G.*, t. LXXXII, col. 965.

6. S. Athanase, *Histor. arianorum ad monachos*, n. 4, *P. G.*, t. XXV, col. 700. [*Stabulariam fuisse ferunt*, S. Ambroise, *De obitu Theodosii*, c. XLII, *P. L.*, t. XVI, col. 1463. (H. L.)]

être la simple reproduction d'accusations de ce genre lancées contre d'autres évêques à la même époque [1]. Quoi qu'il en soit, il est certain qu'Eustathe fut déposé par le concile et exilé par l'empereur en Illyrie; plusieurs de ses clercs lui restèrent fidèles et le suivirent en exil. Eulalius qui recueillit la succession d'Eustathe [2], étant mort peu après, Eusèbe Pamphile intrigua pour se faire attribuer le siège vacant, il ne put y réussir : car, depuis la déposition d'Eustathe, Antioche était en proie aux discussions et aux disputes entre eusé-

1. B. de Montfaucon, *Vita S. Athanasii*, dans *Opera S. Athanasii*, in-fol., Patavii, 1777, t. I, p. XIX. [L'accusation intentée contre Eustathe et sa déposition soulevèrent un mouvement populaire dans la ville d'Antioche où l'évêque était particulièrement aimé. Des magistrats et des gens en charge se mirent à la tête de cette petite insurrection dont on fit à Constantin un récit inexact et démesurément grossi. Constantin toujours violent envoya Eustathe en exil. On ajoute qu'il envoya à Antioche le stratège Musonianus pour réprimer la sédition et mettre à exécution les décisions du concile. Eustathe se soumit et prit le chemin de l'exil. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXIV, *P. G.*, t. LXVII, col. 144 ; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. II, c. XIX, *P. G.*, t. LXVII, col. 981 ; Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. XX, *P. G.*, t. LXXXII, col. 968 ; Philostorge, *Hist. eccles.*, l. II, c. VII, *P. G.*, t. LXV, col. 469 ; Eusèbe, *De vita Constantini*, l. III, c. LIX, *P. G.*, t. XX, col. 1125. Ce chapitre d'Eusèbe, relatif à la sédition d'Antioche provoquée par une intrigue dont il espérait recueillir le bénéfice, est un des plus expressifs sur le caractère profondément déloyal de l'évêque de Césarée. D'après saint Jérôme, Eustathe aurait été relégué à Trajanopolis en Thrace ; Théodoret (*Hist. eccles.*, l. I, c. XX, *P. G.*, t. LXXXII, col. 967) parle sans la désigner d'une ville d'Illyricum qu'on atteignit après avoir traversé la Thrace, il semble qu'une part notable des années d'exil d'Eustathe s'est passée à Philippes. L'évêque déposé mourut vraisemblablement vers l'an 337. Certains le font vivre jusqu'en 360. Saint Jérôme, *De viris illustr.*, c. LXXXV, édit. Richardson, in-8, Leipzig, 1896, p. 44, n. 85, et saint Athanase, *Historia arianorum ad monachos*, n. 5, *P. G.*, t. XXV, col. 700, rapportent par erreur sans doute cet épisode au règne de Constance. Eustathe fut enterré à Trajanopolis, *ubi usque hodie conditus est*, écrit saint Jérôme, *loc. cit.* ; ce fut Calandio, évêque d'Antioche, qui obtint de Zénon, vers 482, l'autorisation de ramener le corps à Antioche. (H. L.)]

2. Ce fut Paulin de Tyr, arien avéré et antiochien de naissance, qui recueillit la succession d'Eustathe. S'il fallait en croire Eusèbe, son intime ami, Paulin avait à Antioche de nombreux admirateurs. Paulin n'occupa le siège d'Antioche que pendant six mois μετὰ μῆνας ἓξ ἀπεβίω, dit Philostorge, *Hist. eccles.*, l. III, c. XV, *P. G.*, t. LXV, col. 504. Il est vrai qu'on a discuté la liste épiscopale d'Antioche et qu'on a voulu y placer deux évêques du nom de Paulin qui encadreraient Eustathe. J. B. Lightfoot, dans *Dict. of christ. biogr.*, t. II, p. 322, n'admet qu'un seul Paulin dont l'épiscopat précède celui d'Eustathe, mais il semble avoir oublié Sozomène, *Hist. eccles.*, l. III, c. XI, *P. G.*, t. LXVII, col. 1061. (H. L.)

biens et eustathiens [1]. L'empereur promit à Eusèbe l'évêché désiré, qui n'en demeura pas moins vacant, finit par tomber aux mains des eusébiens et fut même occupé par quelques ariens. En 360 ou 361, le choix qu'on fit de Mélèce pour le siège d'Antioche, augmenta encore les divisions et les tiraillements, même parmi les orthodoxes [2]. [453]

Tillemont juge probable que le concile d'Antioche déposa Asclépas, évêque de Gaza, à cause de son opposition aux ariens; il tire cette induction des deux lettres synodales des deux partis du concile de Sardique [3]. Si Tillemont a raison, Théodoret, Socrate et Sozomène se seraient trompés en plaçant cette déposition à une époque plus récente; Théodoret ne l'a placée qu'au concile de Tyr en 335 [4].

Les bénédictins de Saint-Maur croient que l'évêque Eutrope d'Adrianopolis fut aussi exilé à cette époque; son unique faute était sa résistance ouverte aux ariens plus ou moins déguisés, en particu-

1. Antioche fut désormais livrée aux divisions religieuses. Les eustathiens représentant le parti de Nicée refusèrent de reconnaître un évêque quelconque, eusébien ou arien, parmi ceux qui se succédèrent sur le siège devenu vacant par la violence. En conséquence ils tinrent des assemblées particulières. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. XX, XXI, *P. G.*, t. LXXXII, col. 966-970. (H. L.)

2. Divisions et tiraillements avaient une cause plus profonde. Derrière les questions de personne on savait que la véritable question en jeu était celle de l'unité numérique de la substance divine et de l'ὁμοούσιος nicéen, car on en revenait là toujours et quand même. C'est que l'ὁμοούσιος nicéen entraînait directement la consubstantialité du Père et du Fils, consubstantialité inséparable de l'unité de Dieu. Eustathiens et eusébiens recommençaient le conflit étouffé en 325 lorsque les Pères du concile, dans leurs réponses à Eusèbe de Césarée avaient écarté de la génération comme de la substance divine l'idée de division, de séparation, de composition à un degré quelconque. Eusèbe avait reçu le coup et caché son mécontentement parce que l'heure eût été mal choisie pour le manifester, mais acculé comme il l'était à reconnaître que la génération du Fils ne se fait ni par production, ni par multiplication de substance, mais par communication ou co-possession d'une seule et même substance, il se trouvait réduit à confesser l'unité numérique. Il le fit du bout des lèvres et avec des interprétations, des sous-entendus, qui étaient des restrictions, se réservant de revenir à son système lorsque le moment serait plus favorable. Il le jugeait tel vers 330-331, mais démasqué depuis longtemps par Eustathe, il se trouvait avoir maintenant à louvoyer et à biaiser avec le parti entier et irréconciliable des eustathiens. C'était un point sur lequel ceux-ci s'entendaient presque tous. (H. L.)

3. S. Hilaire, *Fragment.*, II, n. 6; III, n. 11, *P. L.*, t. X, col. 636, 666.

4. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXVIII, *P. G.*, t. LXXXII. col. 984; Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. V, *P. G.*, t. LXVII, col. 192; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. III, c. VIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 1052. Tillemont, *Mém. p. serv. à l'hist. ecclés.*, édit., Bruxelles, t. VI, p. 117, note 11 sur les ariens.

lier à Eusèbe de Nicomédie qui se servit, pour le faire exiler, du concours de la princesse Basiline, mère de Julien l'Apostat[1].

47. Tentatives pour faire rentrer Arius dans l'Église et pour renverser saint Athanase.

A cette époque, ou peu de temps auparavant, Eusèbe de Nicomédie, cherchant à multiplier ses moyens d'action, s'allia aux mélétiens d'Égypte. Au concile de Nicée, ce groupe schismatique avait fait une opposition très franche aux ariens, et l'évêque Acésius avait explicitement déclaré que la foi de Nicée était celle des temps apostoliques; mais après la mort d'Alexandre d'Alexandrie, les mélétiens oublièrent leurs engagements : ils renouvelèrent le schisme, et, Mélèce étant mort, ils lui donnèrent à Alexandrie Jean Archaph pour successeur. A cette nouvelle Eusèbe conçut l'espoir de grossir de ces sectaires son parti, et il réussit en effet, grâce à la haine des mélé-
[454] tiens contre Athanase et contre le parti orthodoxe à Alexandrie[2]. Désormais les mélétiens partagèrent toutes les erreurs des ariens et s'identifièrent complètement avec eux.

Sur ces entrefaites, Eusèbe de Nicomédie jugea le moment venu de frapper un grand coup. Soit qu'Arius fût revenu de l'exil avant Eusèbe et Théognis, soit qu'il ne fût rentré qu'après eux[3], il est

1. S. Athanase, *Histor. arian. ad monachos*, c. v, *P. G.*, t. xxv, col. 700; *S. Athanasii Opera*, in-fol., Patavii, 1777, t. I, p. xx. [Ces dépositions d'évêques furent assez nombreuses ; on recourut tantôt à des conciles, tantôt à un ordre direct de l'empereur. Parmi les victimes de cette première réaction on peut nommer : Eutrope d'Andrinople, Euphratien de Balanée, Kymace de Paltus, Kymace de Taradus, Asclépas de Gaza, Cyrus de Béroé en Syrie, Diodore évêque en Asie-Mineure, Domnion de Sirmium, Hellanique de Tripolis. Un indice non moins significatif des dispositions nouvelles de Constantin à l'égard de l'arianisme fut le long édit de l'année 331 interdisant les assemblées de divers hérétiques ; le nom d'Arius et celui des ariens n'y paraissaient pas. Il est douteux que ce fut pour se conformer à la décision prise en 325 qui abolissait le nom d'ariens ; d'ailleurs ils n'y paraissaient pas plus sous ce nom que sous celui de porphyriens qu'on avait imaginé alors de leur imposer. Eusèbe, *De vita Constantini*, l. III, c. LXIV, LXV, *P. G.*, t. xx, col. 1140, 1141. (H. L.)]

2. S. Athanase, *Apologia contra arianos*, c. LIX, *P. G.*, t. xxv, col. 3. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. II, col. XXI, *P. G.*, t. LXVII, col. 988.

3. Montfaucon, dans sa *Vita Athanasii*, p. XVIII, XXI, fait revenir Arius de

certain qu'il n'avait pas encore pu rentrer à Alexandrie. Eusèbe jugea que ce serait porter un terrible coup aux partisans de l'ὁμοούσιος que d'obtenir la réintégration d'Arius dans la communion de son Église. Il écrivit donc à saint Athanase pour le prier de recevoir Arius à la communion ecclésiastique, et chargea verbalement les porteurs de sa lettre de faire entendre des menaces en cas de refus [1]. Si Athanase avait accordé cette demande l'évêque de Nicomédie serait arrivé aussitôt à son but; mais Athanase fit répondre qu'il ne pouvait admettre à la communion les fauteurs d'hérésies excommuniés par le concile de Nicée [2]. Eusèbe chercha un autre moyen d'arriver à son but et se retourna du côté de l'empereur. Il fallait commencer par obtenir de lui une audience pour Arius, et ce fut le chapelain de Constantia, qui se chargea de cette négociation. Après la mort de Constantia, arrivée en 330, ce prêtre avait instamment demandé et obtenu de faire partie de la maison de l'empereur; il en prit avantage pour représenter à Constantin qu'Arius professait la foi de Nicée, et qu'il en ferait la preuve si l'empereur consentait à lui accorder une audience. Constantin répondit : « Si Arius veut souscrire [455]
aux décrets du concile de Nicée, et les accepter comme règle de foi, je consens à ce qu'il me soit présenté, et je le renverrai avec honneur à Alexandrie. » Arius ayant tardé à se présenter, peut-être pour cause de maladie, l'empereur l'invita lui-même par lettre autographe [3] à venir le voir. Arius se rendit en hâte à Constantinople, en compagnie de son ami Euzoius, ancien diacre de l'Église d'Alexandrie qui avait été déposé par l'archevêque Alexandre à cause de ses attaches ariennes. L'empereur leur demanda s'ils acceptaient les décrets, dogmatiques de Nicée, et les deux hérétiques ayant aussitôt répondu

l'exil en 328, mais ne le laisse entrer à Alexandrie qu'en 331. C'est purement gratuit car, nous l'avons vu, depuis le temps de Montfaucon aucun élément nouveau n'a permis de fixer les dates de ce retour d'exil et de la réintégration à Alexandrie. Montfaucon a simplement tenté de concilier Socrate *Hist. eccl.*, l. I, c. xiv, avec Socrate, *op. cit.*, l. I, c. xxv, et S. Athanase, *Apolog. contr. arianos*, c. lix. H. L

1. Saint Athanase, *Apologia contra arianos*, c. lix, *P. G.*, t. xxv, col. 356, dont l'exposé est plus clair et plus ordonné que celui de Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. xxiii, *P. G.*, t. lxvii, col. 140, et Sozomène, *Hist. eccles.*, l. II, c. xviii, *P. G.*, t. lxvii, col. 980.

2. Sozomène, *loc. cit.*

3. Cette lettre est datée du 27 novembre ; l'année 330 sans être certaine est très vraisemblable.

par l'affirmative, Constantin leur ordonna de lui faire remettre leur profession de foi écrite. Ils obéirent et écrivirent un symbole très adroitement rédigé pour tromper l'empereur. La phrase principale de ce symbole, conservée par Socrate [1], est ainsi conçue : « Nous croyons en Notre-Seigneur Jésus-Christ son Fils, *devenu* Dieu, Logos avant tous les temps, par qui tout a été fait dans le ciel comme sur la terre. » La question de l'égalité du Père et du Fils était passée sous silence. D'autre part, l'arianisme se trahissait dans l'expression γεγενημένον (*devenu*) très habilement choisie pour qu'on puisse la confondre avec γεγεννημένον qui signifie *engendré* et qui est orthodoxe. Pour mieux tromper l'empereur, les deux hérétiques terminèrent par ces paroles : « Si telle n'est pas notre foi, si nous ne reconnaissons pas véritablement le Père, le Fils et le Saint-Esprit, comme toute l'Église catholique et les saintes Écritures le reconnaissent, que Dieu soit notre juge. » En parlant de la Bible et de la doctrine des fidèles, ils entendaient leur propre sens sur le *Logos*; mais Constantin pouvait y voir une adhésion à la foi de Nicée, puisqu'ils s'étaient déclarés prêts à la professer. Arius et Euzoius vinrent à bout de tromper l'empereur. Constantin souhaitait vivement la fin des discussions; il se fit illusion et crut que le retour d'Arius produirait un excellent effet. A la fin de sa profession de foi, Arius demandait en grâce à l'empereur d'être reçu à la communion
[456] de l'Église [2].

Il est probable qu'Eusèbe insinua à l'empereur que la jalousie

1. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXV, XXVI, *P. G.*, t. LXVII, col. 148-150 : « Nous croyons en un seul Dieu, Père tout-puissant. Et en le Seigneur Jésus-Christ, son fils, le Verbe Dieu provenu de lui avant tous les siècles, ἐξ αὐτοῦ πρὸ πάντων τῶν αἰώνων γεγενημένον, par qui tout a été fait dans le ciel et sur la terre ; qui est descendu et s'est fait chair, σαρκωθέντα... Si nous ne croyons pas cela et si nous n'admettons pas véritablement le Père, le Fils et le Saint-Esprit, ainsi que l'enseignement de l'Église catholique entière et les Écritures auxquelles nous adhérons en tout, Dieu soit notre juge. » Cette formule souscrite par Arius en 331 prend tout son intérêt quand on la rapproche de la formule élaborée par lui dix ans plus tôt, en 321 ; on trouvera les textes dans A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, 3e édit., in-8, Breslau, 1897, p. 255 sq., n. 186, 187. (H. L.)

2. C'est surtout Socrate qui nous a conservé tous ces détails (*Hist. eccl.*, I, XXV et XXVI). Sozomène est plus bref (II, XXVII). Rufin s'étend encore moins, mais ce qu'il dit est plus ancien que ce que Socrate et Sozomène rapportent (Rufin, *Hist. eccl.*, l. I, c. XI). Dans ses notes sur Socrate (I, XXV), Valois met en doute tout ce récit, mais Tillemont (t. VI, note 10 sur les ariens) et Walch (*Ketzerhist.* t. II, p. 489), l'ont avec raison réfuté sur ce point.

inspirait à Athanase son refus d'admettre Arius à la communion ecclésiastique. En conséquence, il obtint de Constantin l'injonction faite à Athanase — sous de graves menaces — de recevoir tous ceux qui sollicitaient leur réintégration. Saint Athanase nous a conservé la fin de la lettre impériale [1]; elle se trouve aussi dans Sozomène [2]. Les quelques mots dont Sozomène la fait précéder sont assez ambigus; on pourrait croire qu'il s'agit des mélétiens, mais le fragment de la lettre impériale que Sozomène donne ensuite, montre qu'il s'agit des ariens. Le fait que Constantin a donné ordre de réintégrer Arius est indubitable grâce au témoignage d'Athanase. Celui-ci parvint cependant à faire comprendre à l'empereur qu'il est impossible de recevoir des hérétiques à la communion de l'Église, et l'empereur se désista [3]. Il ne voulait pas décider par lui-même de l'orthodoxie d'Arius, et comptait laisser ce soin à un concile. Il s'en trouva un pour rendre ce jugement en faveur d'Arius quelques années après, à Jérusalem, en 335. Rufin [4] et Sozomène [5] supposent par erreur que Constantin s'appuie ici, et dès le commencement de toute l'affaire, sur le jugement porté à Jérusalem; ils confondent les temps et croient qu'Arius n'était revenu de l'exil qu'après 335.

La tentative pour obtenir, par l'intermédiaire de l'empereur, la réintégration d'Arius dans la communion de l'Église, ayant donc échoué grâce à la fermeté de saint Athanase, et les partisans de l'ὁμοούσιος ayant paré ce coup dangereux, les ariens songèrent à tirer parti des mélétiens pour arriver à leur fin. « Eusèbe fit voir alors,

1. S. Athanase, *Apologia contra arianos*, c. LIX, *P. G.*, t. XXV, col. 356.

2. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXII, *P. G.*, t. LXVII, col. 902. « Vous connaîtrez l'expression de ma volonté qui est que vous laissiez libre accès dans l'église à ceux qui veulent y entrer. Si j'apprends que vous ayez refusé cette entrée à quelqu'un, vous serez déposé de votre charge et expulsé de la ville » Heureusement que « ces orthodoxes intraitables, appuyés à leur Christ, égal à son Père, le prenaient déjà de haut avec l'autorité temporelle » (V. Duruy, *Hist. des Romains*, in-8, Paris, 1885, t. VII, p. 191). Constantin qui en se faisant ou en se disant chrétien n'avait peut-être songé qu'à mettre la main sur le souverain pontificat et à réunir entre ses mains les charges de grand pontife de la religion romaine et de souverain pontife de la religion chrétienne, ne concevait pas que le clergé catholique échappât à son influence et résistât à ses ordres. (H. L.)

3. S. Athanase, *Apologia contra arianos*, c. LX, *P. G.*, t. XXV, col. 357; Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXVII, *P. G.*, t. LXVII, col. 151; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXII, *P. G.*, t. LXVII, col. 902.

4. Rufin, *Hist. eccles.*, l. I, c. XI, *P. L.*, t. XXI, col. 483.

5. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXVII, *P. G.*, t. LXVII, col. 1000.

dit saint Athanase, la raison de son alliance avec les mélétiens [1],
auxquels il demanda par lettre de chercher des accusations contre
57] Athanase. Après plusieurs essais infructueux, trois prêtres mélétiens,
Ision, Eudémon et Callinique, accusèrent Athanase d'avoir introduit
en Égypte une coutume toute nouvelle, celle d'employer des linges
de fil pour le saint sacrifice (στιχάρια)[2]. Avec cette accusation, ils
allèrent trouver l'empereur à Nicomédie, mais ils rencontrèrent dans
cette ville deux prêtres de saint Athanase, Apis et Macaire, qui firent
connaître à l'empereur le véritable état des choses et la fausseté de
l'accusation. Il leur fut facile de le convaincre ainsi que nous l'ap-
prend saint Athanase. L'empereur ordonna cependant que l'évêque
d'Alexandrie vînt lui-même se disculper à Nicomédie. Eusèbe, averti
de cet incident, recommanda aux mélétiens de ne pas s'éloigner
et, à l'arrivée de saint Athanase, ils formulèrent deux autres chefs
d'accusation, un contre le prêtre Macaire qui, disaient-ils, avait
brisé un calice (appartenant aux mélétiens — nous reviendrons sur
ce sujet), et un contre saint Athanase qui, selon eux, avait donné
comme secours toute une cassette remplie d'or à un certain Philo-
mène coupable de haute trahison [3]. Il semble que, par suite de ces
accusations, Athanase fut retenu quelque temps dans une sorte de
captivité ; c'est au moins ce qu'on croit pouvoir conclure de la troi-
sième lettre pascale de saint Athanase, écrite avant la Pâque de
331 [4]. L'évêque d'Alexandrie put cependant convaincre l'empereur
que cette dernière accusation n'était pas plus fondée que la pre-
mière [5]; aussi fut-il congédié avec beaucoup d'honneur. Avant son
départ, il envoya aux évêques et aux prêtres de l'Égypte, pour la
Pâque de 332, une nouvelle lettre pascale datée de la résidence im-

1. S. Athanase, *Apologia contra arianos*, c. LX, *P. G.*, t. XXV, col. 357.

2. La véritable nature du grief n'était pas du tout d'avoir introduit une innovation liturgique, mais d'avoir empiété sur les pouvoirs impériaux en chargeant les Égyptiens d'une sorte d'impôt ou de redevance pour se procurer ce fil. (H. L.)

3. V. Duruy, *op. cit.*, t. VII, p. 192, note 1, se montre disposé à identifier ce Philomène avec Calocerus qui souleva l'île de Chypre, en 334 (ou 335 d'après la *Chronique* de saint Jérôme) ; mais les dates s'y opposent, car la série d'accusations qui provoqua le voyage d'Athanase à Nicomédie est de l'année 330. (H. L.)

4. On voit par le début de la lettre pascale de 331 qu'Athanase avait été souffrant à Nicomédie, *P. G.*, t. XXVI, col. 1377 ; *Chronicon*, col. 362.

5. L'audience eut lieu à Psammathia, faubourg de Nicomédie, cf. Seeck, dans *Zeitschrift für Rechtsgeschichte*, 1889, p. 198. (H. L.)

périale [1]. L'empereur y joignit un long décret, que saint Athanase nous a conservé, dans lequel il exhorte à la concorde, et emploie contre les mélétiens des termes très sévères, tandis qu'il donne à saint Athanase le titre très honorable de ἄνθρωπος Θεοῦ [2]. [458]

L'archevêque d'Alexandrie jouit d'un moment de répit, mais on ne tarda pas à entraîner par des présents les mélétiens à porter contre lui de nouvelles accusations.

Dans la Maréotide, qui dépendait du siège d'Alexandrie et dans laquelle du reste les mélétiens ne possédaient pas une seule église, un laïque, nommé Ischyras, s'était faussement attribué la qualité de clerc et excerçait les fonctions sacerdotales. Athanase, instruit de cet abus, lors d'une tournée pastorale, envoya le prêtre Macaire porter à Ischyras l'injonction de venir à Alexandrie afin d'y expliquer sa conduite. A son arrivée Macaire trouva Ischyras malade, il dut se contenter de voir le père du prêtre imposteur et de lui recommander d'interdire à son fils la continuation d'un pareil scandale. A peine rétabli, Ischyras courut chez les mélétiens, et ensemble ils imaginèrent un nouveau mensonge. A les entendre Macaire, sur l'ordre d'Athanase, était entré dans l'oratoire d'Ischyras, dont il avait renversé l'autel, brisé le calice et brûlé les saints livres [3]. Tout ceci s'était passé avant le voyage d'Athanase à Nicomédie, aussi les mélétiens ne manquèrent-ils pas d'exposer à l'empereur ces calomnies, lorsque l'évêque d'Alexandrie était encore à Psammathia. L'empereur n'en crut rien [4], probablement parce que saint Athanase put lui montrer une lettre

1. Larsow, *Die Festbriefe des heil. Athanasius*, p. 77, 80. Il s'est glissé une erreur dans l'ancien préliminaire de la lettre festale. Il faut rapporter à la lettre de 332 ce qui est dit de la lettre 331, qu'elle a été écrite au moment de quitter la ville impériale.

2. S. Athanase, *Apolog. contr. arian.*, c. LXII, *P. G.*, t. XXV, col. 362 ; Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXVII, *P. G.*, t. LXVII, col. 151 ; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. II. c. XXII, *P. G.*, t. LXVII, col. 1000 : Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXV, *P. G.*, t. LXVII, col. 980.

3. S. Athanase, *Apologia contra arianos*, c. LXIII. *P. G.*, t. XXV, col. 364 ; Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXVII, *P. G.*, t. LXVII, col. 152 ; Sozomène. *Hist. eccles.*, l. II, c. XXIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 992.

4. Saint Athanase, *Apologia contra arianos*, c. LXIV, *P. G.*, t. XXV, col. 364, nous a conservé la lettre d'Ischyras. Le c. LXV montre que cette lettre avait été écrite avant l'accusation d'assassinat commis sur Arsenius. [Ischyras parvint cependant dans la suite à l'épiscopat, cf. T. W. Davids, dans *Diction. of christ. biogr.*, t. III, p. 302. (H. L.)]

d'Ischyras lui-même qui, reconnaissant sa faute et ses mensonges, sollicitait son admission à la communion ecclésiastique [1].

Les mélétiens reprirent plus tard cette accusation, à laquelle ils joignirent celle-ci ; ils assurèrent qu'Athanase avait fait assassiner Arsénius, évêque d'Hypsélé, et qu'il avait coupé une main au cadavre pour s'en servir dans des opérations de magie. Ce fut l'évêque mélétien Jean Archaph qui machina toute cette intrigue. Arsénius, largement payé, se cacha afin d'accréditer le bruit de sa mort, tandis que les ennemis de saint Athanase montrèrent partout la fameuse main coupée et firent parvenir jusqu'à l'empereur leur accusation. Constantin chargea son neveu, le censeur Dalmatius d'Antioche [2], de l'instruction de cette affaire, et Athanase reçut ordre de préparer
[459] sa défense [3]. Au début, Athanase n'avait naturellement prêté aucune attention à une pareille absurdité, mais il se trouva obligé de faire chercher partout Arsénius. Il écrivit diverses lettres et mit un diacre en campagne. Ce diacre apprit qu'Arsénius était caché dans le couvent égyptien de Ptemencyrcis. Il s'y rendit sur-le-champ ; mais avant son arrivée, les moines avaient emmené plus loin sur une petite barque l'évêque d'Hypsélé ; le diacre fit saisir deux moines : Hélias, compagnon d'Arsénius dans sa fuite, et le prêtre Pinnès instruit de toute l'intrigue. Conduits devant le préfet d'Alexandrie, ils déclarèrent qu'Arsénius vivait encore [4]. Nous verrons plus loin comment il fut retrouvé [5].

1. S. Athanase, *Apologia contra arianos*, c. LX, *P. G.*, t. XXV, col. 357.

2. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXVII, *P. G.*, t. LXVII, col. 157. Socrate croyait ce Dalmatius fils du frère de Constantin, par conséquent son neveu ; en réalité il était son frère consanguin et de son vrai nom Hannibalien, mais surnommé Dalmatius ; il fut le père du Dalmatius qui fut élevé à la dignité de César. Voir les textes cités par Valois dans son commentaire à Socrate, *op. cit.*, *P. G.*, t. LXVII, col. 157. Baronius, *Annales*, édit. Theiner, t. IV, p. 258, place l'enquête de Dalmatius en l'année 332, et de même G. Goyau, *Chronologie de l'empire romain*, p. 422. (H. L.)

3. S. Athanase, *Apologia contra arianos*, c. LXV, *P. G.*, t. XXV, col. 366. Dalmatius prévint lui-même saint Athanase de préparer sa défense. (H. L.)

4. S. Athanase, *Apologia contra arianos*, c. LXV-LXVII, *P. G.*, t. XXV, col. 365 sq. ; Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXVII, *P. G.*, t. LXVII, col. 996.

5. Ces accusations, ridicules à force d'être invraisemblables, pourraient bien n'avoir eu d'autre but que de détourner l'attention et de l'occuper à autre chose qu'aux mesures qui se préparaient et ne pouvaient pas être si secrètes qu'on ne les aperçût. Derrière le rideau d'horreurs qu'on jetait en pâture à l'imagination de Constantin et de la foule, le parti eusébien, οἱ μετ' Εὐσεβίου, se comptait et disciplinait ses adhérents en vue de la véritable attaque, celle qui aurait lieu

48. Concile de Césarée en 334.

Impatients de lui donner le coup de grâce, les eusébiens firent convoquer Athanase, alors occupé à préparer sa défense, à un concile qui devait se réunir à Césarée en 334 [1]. Dalmatius transmit la convocation dans laquelle Athanase vit une pure manœuvre de ses ennemis ; en conséquence il refusa de s'y rendre [2] et informa l'em-

dans les assemblées synodales. Ce parti était d'autant plus malaisé à former qu'il réunissait divers groupes de mécontents très attachés les uns et les autres à leur opinion théologique particulière : lucianistes enrégimentés par Eusèbe de Nicomédie, origénistes subordinatiens acceptant la direction d'Eusèbe de Césarée, méléciens groupés autour de Jean Archaph dont la soumission à Athanase ne dura pas. L'entente ne pouvait donc se faire entre eux que sur le terrain d'une hostilité commune à l'égard de l'ὁμοούσιος. Il n'est pas aisé de découvrir la mesure de sincérité qu'apportaient les troupes dans leurs efforts contre l'ὁμοούσιος ; quant aux chefs, toute leur conduite montre suffisamment qu'ils conduisaient cette campagne avec des préoccupations très étrangères à la théologie. Incontestablement parmi ceux qui se passionnaient dans le conflit il a dû s'en trouver pour qui l'ὁμοούσιος nicéen n'était pas parfaitement clair. Les termes de οὐσία et ὑπόστασις entendus de l'*essence* et de la *substance* se distinguaient malaisément de la *personne* à leurs yeux ; aussi l'unité, proclamée par les Pères de Nicée, de l'οὐσία et de l'ὑπόστασις leur paraissait-elle porter atteinte à l'unité des personnes divines, c'est-à-dire à leur existence et à leur distinction. Ainsi, d'un côté la passion, de l'autre la sincérité peu éclairée contribuaient à grossir le parti eusébien. (H. L.)

1. La date de 334 pour ce concile avorté ne fait pas de difficulté. Le début des lettres pascales et le récit de Sozomène sont des garants suffisants. S. Athanase, *Epist. heort. Chronicon*, *P. G.*, t. XXVI, col. 1353 ; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXV, *P. G.*, t. LXVII, col. 1000 ; Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, in-4, Paris, 1696, t. VIII, p. 33, 660. En outre, nous avons l'attestation du concile de Tyr, en 335, qui dit que le concile de Césarée aurait dû se tenir l'année précédente. Enfin, on trouve une nouvelle confirmation dans la lettre synodale émanée du parti eusébien au concile de Sardique. S. Hilaire, *Fragment.* III, *P. L.*, t. X, col. 658. Sozomène dit (*op. cit.*) qu'il s'écoula trente mois entre la convocation d'Athanase au concile de Césarée et sa comparution au concile de Tyr ; ce laps de temps peut, à la rigueur, s'expliquer. D'abord Sozomène dit : environ, ἀμφὶ τοὺς τριάκοντα μῆνας ἀνεβάλετο ; ensuite Athanase partit le 10 juillet 335 pour Tyr où il arriva le mois suivant ; en supposant que la convocation au synode de Césarée lui fut adressée dès la fin de l'année 333, on arrive à élargir assez l'intervalle pour n'être plus trop éloigné des trente mois *environ*. Baronius a proposé de lire trois mois au lieu de trente ; c'est absolument inacceptable. (H. L.)

2. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXV, *P. G.*, t. LXVIII, col. 1000.

pereur de ce qui se passait : il l'avertit qu'on avait retrouvé Arsé-
[460] nius, et au sujet de l'affaire du calice, lui rappela les explications déjà fournies à Psammathia. En conséquence l'empereur donna ordre de classer cette affaire ; il fit savoir à Eusèbe et à ses amis, qui se hâtaient de se rendre à Nicée, d'avoir à rentrer chez eux [1] ; enfin il adressa à Athanase une lettre autographe témoignant de tout son respect pour lui. Il y disait qu'il lui était facile de se tenir en garde contre les calomnies des mélétiens acharnés, dans l'affaire du calice, à accuser tantôt Athanase et tantôt Macaire [2]. Lorsqu'on apprit qu'Arsénius était encore en vie, le moine Pinnès du couvent de Ptémencyrcis en avertit l'évêque Jean Archaph et lui conseilla de se désister de son accusation contre Athanase [3]. L'évêque des mélétiens jugea la manœuvre prudente et afin d'adoucir l'empereur, il lui écrivit une lettre dans laquelle il témoignait son vif désir de se réconcilier avec Athanase ; il le disait du moins. L'empereur le félicita de ces heureuses dispositions [4]. Mais au bout d'un an ou dix-huit mois, il arriva ce que l'on pouvait prévoir. Les eusébiens excitèrent de nouveau les mélétiens contre saint Athanase. Plusieurs fois déjà ils avaient représenté à Constantin la nécessité de réunir un grand concile pour rétablir la paix dans l'Église et mettre fin aux divisions. La célébration des *tricennalia* de l'empereur leur fournit un prétexte pour redoubler d'importunité. Constantin ayant décidé qu'il assisterait avec un grand nombre d'évêques à la consécration de la nouvelle église du Saint-Sépulcre, qu'il venait de faire bâtir à Jérusalem, « Combien plus imposante sera cette cérémonie, disaient les eusébiens, si on peut auparavant rétablir l'union parmi les évêques, et si surtout on peut mettre fin aux différends qui agitent les Églises d'Égypte ! » Ces perfides suggestions s'accordaient trop bien avec le vif désir qu'avait Constantin de rétablir l'unité de dogme et de discipline, pour qu'il ne s'y laissât pas gagner ; aussi ordonna-t-il aux évêques de se réunir en concile à Tyr, pour venir, de là, toute discussion terminée, prendre part à la grande fête de la consécration de l'église du Saint-Sépulcre [5].

1. S. Athanase, *Apologia contra arianos*, c. LXV, *P. G.*, t. XXV, col. 365.
2. *Id.*, c. LXVIII, *P. G.*, t. XXV, col. 369.
3. *Id.*, c. LXVII, *P. G.*, t. XXV, col. 368.
4. *Id.*, c. LXX, *P. G.*, t. XXV, col. 373.
5. Eusèbe, *De vita Constantini*, l. IV, c. LIV, *P. G.*, t. XX, col. 1205, avoue que l'empereur était crédule et facile à enflammer ; en la circonstance, où on le prit par son faible, il est à présumer qu'Eusèbe s'employa autant que personne

49. Concile de Tyr en 335[1]. [461]

Au dire d'Eusèbe, Constantin convoqua lui-même les évêques d'Égypte, de Libye, d'Asie et d'Europe. Il chargea le consulaire Denys de veiller sur les délibérations du concile, et, dès l'ouverture des sessions, alors que tous les évêques n'étaient pas encore arrivés, il adressa aux Pères les plus pressantes exhortations pour les engager à mettre fin à leurs différends[2]. Abstraction faite des Égyptiens, le concile comptait environ soixante évêques[3] ; il fut facile, dès l'ouverture, de voir que les eusébiens allaient avoir la haute main dans l'assemblée. Leur parti y était représenté par les deux Eusèbe, de Nicomédie et de Césarée, par Theognis de Nicée, Maris de Chalcédoine, Macédonius de Mopsueste, Ursace de Singidunum (= Belgrade), Valens de Mursie, Théodore d'Héraclée [4], Patrophile de Scythopolis et par plusieurs autres. Les quelques hommes modérés que comptait l'assemblée, Maxime de Jérusalem, Alexandre de Thessalonique et Marcel d'Ancyre, ne pou-

à provoquer ce concile, ce qui réparerait l'échec que son siège épiscopal avait reçu l'année précédente par suite du refus d'Athanase de se rendre à Césarée. Probablement que la présidence de l'assemblée qui lui fut attribuée à Tyr était une manière de compensation, sans compter les droits acquis d'ancienneté qu'il pouvait invoquer par ailleurs. (H. L.)

1. Baronius, *Annales*, 1590, ad ann. 334, n. 1-9 ; ad ann. 335, n. 1-40, Cf. Pagi, *Critica*, 1689, n. 5 ; *Concil. regia*, 1644, t. II, col. 520 ; Labbe, *Concilia*, 1671, t. II, col. 435-462 ; Hardouin, *Collect. concil.*, 1700, t. I, col. 539; Coleti, *Concil.*, 1728, t. II, col. 449 ; R. Ceillier, *Hist. des aut. ecclés.*, 1733, t. IV, p. 618-630 (2e édit., t. III, p. 449-450) ; Noël Alexandre, *Hist. eccles.*, 1778, t. IV, p. 418-426 = Zaccaria, *Thesaur. theolog.*, 1762, t. VII, p. 901-922; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, 1759, t. II, col. 1123. (H. L.)

2. Eusèbe, *De vita Constantini*, l. IV, c. XL-XLII, *P. G.*, t. XX, col. 1188-1192. La lettre de Constantin au synode de Tyr transcrite par Eusèbe, *op. cit.*, c. XLII, se trouve également dans Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 539, et Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 1139 sq.

3. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXVIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 160. A ces soixante il faut ajouter quarante-huit évêques égyptiens suffragants de saint Athanase, ce qui fait un total de cent dix membres environ présents au concile. Gwatkin, *Studies of arianism*, 2e édit., London, 1900, p. 89, trouve ce nombre trop faible. (H. L.)

4. S. Athanase, *Apologia contra arianos*, c. LXXIII, LXXIV, LXXVII, *P. G.*, t. XXV, col. 380, 381, 385.

vaient guère espérer quelque influence sur la conduite des affaires [1].

Athanase refusa au commencement d'accepter les eusébiens comme juges de ce qui le concernait, par la raison, très plausible en effet que, les eusébiens étant hérétiques, ils étaient aussi par le fait même ses ennemis [2]; mais l'empereur força Athanase de comparaître au synode [3]. On se demande comment Constantin, qui l'année précédente parlait encore de l'évêque d'Alexandrie en termes si flatteurs, avait pu subitement changer de sentiment et se montrer main-
[462] tenant si malveillant. Voici peut-être l'explication de ce changement. Sorti vainqueur de toutes les accusations dirigées contre lui, Athanase voulut mettre fin aux discordes qui avaient agité l'Égypte et qui l'agitaient encore, et il chercha les moyens de faire rentrer dans le giron de l'Église et dans la foi de Nicée les restes des mélétiens et des ariens. L'entreprise paraissait d'autant moins impossible alors que les mélétiens avaient solennellement promis à Nicée de se conformer aux canons dogmatiques émis par le concile, et quant aux ariens, ils ne formaient pas encore une secte à part, avec un service divin particulier [4]. Athanase trouva cependant de sérieuses difficultés quand il voulut mettre la main à l'œuvre ; il eut à compter avec l'obstination et la méchanceté de plusieurs; afin d'en avoir raison il usa de sévérité et fit appel au bras séculier pour punir les plus récalcitrants. Que saint Athanase ait été obligé d'en venir à ces mesures de rigueur, c'est ce que prouvent les nombreuses réclamations de ses adversaires, surtout des mélétiens, au concile de Tyr ; ils se plaignent très vivement que, sur ses réclamations et à cause de lui, ils ont été condamnés par l'autorité civile à des peines sévères, à la prison, à des châtiments corporels, etc. [5]. Mais il faut reconnaître qu'Athanase avait affaire à des hommes incorrigibles et ingouvernables ; c'est ce que l'on voit, par exemple, pour ce qui concerne Callinique, évêque de Péluse. Callinique ressassait partout la fable de l'élection irrégulière de saint Athanase au siège d'Alexandrie. Il

1. *Apologia contra arianos*, c. LXXX, *P. G.*, t. XXV, col. 393 ; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXXIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 1029 ; Rufin, *Hist. eccles.*, l. I, c. XVI, *P. L.*, t. XXI, col. 488.

2. S. Athanase, *Apologia contra arianos*, c. LXXI, *P. G.*, t. XXV, col. 373.

3. *Id.*, c. LXXII, *P. G.*, t. XXV, col. 377 ; Athanase partit d'Alexandrie le 11 juillet (= 17 epiphi) 335. (H. L.)

4. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXXII, *P. G.*, t. LXVII, col. 1025.

5. *Id.*, l. II, c. XXV, *P. G.*, t. LXVII, col. 1000.

ourdit contre son métropolitain une telle série d'intrigues, que celui-ci se vit forcé de le déposer ; Callinique ne manqua pas de crier aussitôt à l'arbitraire et à l'injustice [1]. Ces faits occasionnèrent des rumeurs qu'on eut grand soin de faire parvenir à Constantin qui, au dire de son panégyriste lui-même [2], était crédule et mobile. On insinua devant lui que cettte raideur allait achever de brouiller les affaires de l'Église d'Égypte. Or, aux yeux de l'empereur, le crime le plus irrémissible, rapporte Sozomène [3], était de vouloir troubler la paix de l'Église. Les eusébiens soupçonnaient de sabellianisme la théologie d'Athanase, les plus modérés d'entre eux la taxaient d'exagération par rapport à la foi de Nicée et ne découvraient qu'intolérance daus le refus d'Athanase de recevoir les ariens à la communion ecclésiastique. Baronius ajoute [4] que les eusébiens affirmaient devant l'empereur la mort d'Arsénius et déclaraient faux tous les démentis. Mais rien ne vient à l'appui de cette assertion de Baronius ; quoi qu'il en soit, il est certain que saint Athanase dut surmonter sa répugnance et se rendre à Tyr. Appréciant la gravité de [463 sa situation, il amena avec lui quarante-huit de ses suffragants [5], afin de tenir en échec les eusébiens présents au concile. Le prêtre Macaire fut amené à Tyr enchaîné, toujours sous le prétexte qu'il avait brisé le calice d'Ischyras [6]. Celui-ci avait fait, il est vrai, ses excuses à saint Athanase, mais n'avait cependant pas été reçu à la communion ecclésiastique [7]. Le désir de vengeance le ramena aux ennemis d'Athanase, qui, pour l'y décider, lui avaient promis l'épiscopat [8].

Les rôles furent très bien distribués dans le concile de Tyr : les mélétiens se posèrent en accusateurs, et les eusébiens en juges ; la présidence fut déférée à Eusèbe l'historien, depuis longtemps irrité contre les Égyptiens et en particulier contre saint Athanase [9]. Lorsque l'évêque égyptien Potamon, qui avait perdu un œil dans la persécution de Maximin, aperçut Eusèbe assis à la présidence,

1. Somozène, *Hist. eccles.*, l. II, c. xxv, *P. G.*, t. LXVII, col. 1000.
2. Eusèbe, *De vita Constantini*, l. IV, c. LIV, *P. G.*, t. XX, col. 1204.
3. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXXI, *P. G.*, t. LXVII, col. 1025.
4. Baronius, *Annales*, 1590, ad ann. 334, n. 4.
5. S. Athanase, *Apologia contra arianos*, c. LXXIX, *P. G.*, t. XXV, col. 392.
6. *Id.*, c. LXXI, *P. G.*, t. XXV, col. 373.
7. *Id.*, c. LXXIV, *P. G.*, t. XXV, col. 381.
8. *Id.*, c. LXXXV, *P. G.*, t. XXV, col. 399.
9. *Id.*, c. LXXXVIII, *P. G.*, t. XXV, col. 389.

il lui cria : « C'est toi, Eusèbe, qui es assis à cette place, et c'est Athanase, qui est innocent, qui va être jugé par toi ! Est-ce supportable ? Et dis-moi, n'étais-tu pas avec moi en prison durant la persécution ? Moi, j'ai perdu un œil pour rendre témoignage à la vérité, toi tu as souffert dans une autre partie de ton corps. Comment donc as-tu pu sortir de prison, si ce n'est en promettant ou en faisant devant les persécuteurs quelque chose de contraire à tes devoirs ? » Tel est l'incident que nous trouvons relaté dans saint Épiphane [1]. Athanase et les autres historiens taisent cette anecdote ; dans tous les cas, Potamon n'a émis qu'un soupçon, et ce soupçon même n'était pas fondé ; aussi serions-nous assez porté à croire que le fait rapporté par saint Épiphane n'est que le souvenir un peu altéré d'une autre anecdote racontée par Rufin [2]. Rufin dit que lors du concile de Tyr l'évêque égyptien Paphnuce, ayant vu assis parmi les eusébiens
464] Maxime de Jérusalem qui n'était cependant pas des leurs, l'apostropha ainsi : « Est-ce toi, Maxime, toi qui as perdu avec moi un œil dans la persécution et qui as acquis par là des droits à jouir un jour de la lumière céleste, est-ce toi que je vois dans l'assemblée des méchants ? » L'anecdote de Rufin est plus vraisemblable et l'analogie entre l'une et l'autre est frappante.

L'évêque mélétien Callinique et Ischyras [3] colportèrent leurs accusations contre saint Athanase. Ischyras répéta qu'Athanase avait brisé son calice, renversé l'autel [4], qu'il l'avait fait mettre lui-même en prison et l'avait calomnié auprès du préfet d'Égypte. Callinique, jadis évêque de Péluse, se plaignit en outre d'avoir été injustement déposé par Athanase. Le seul motif de cette déposition était, disait-il, son refus de communiquer avec Athanase aussi longtemps qu'il ne se serait pas justifié dans l'affaire du calice. D'autres évêques mélétiens vinrent se plaindre d'Athanase ; tous attaquèrent la régularité de son élection au siège d'Alexandrie ; on lut un fragment de lettre écrite d'Alexandrie et dans laquelle on déclarait « qu'Athanase était seul responsable si, en Égypte, personne ne voulait se réunir à

1. S. Épiphane, *Hæres.*, LXVIII, 7, *P. G.*, t. XLII, col. 193.
2. Rufin, *Hist. eccles.*, l. I, c. XVII, *P. L.*, t. XXI, col. 489.
3. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXV, *P. G.*, t. LXVII, col. 999, l'appelle *Ischyrion*.
4. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXV, *P. G.*, t. LXVII, col. 999, doit faire erreur quand, au lieu d'un autel, il parle d'un siège épiscopal. Ischyras ne jouait pas à l'évêque mais au prêtre, il n'avait donc rien à faire dans son oratoire d'un meuble de cette nature ; d'ailleurs saint Athanase, *Apol. contr. arian.*, c. LXXIV, est formel, il dit : une table d'autel, τράπεζα.

l'Église [1]. Nous ignorons les réponses opposées par saint Athanase à ses adversaires. A peine s'il fait mention de ces attaques [2]. Sozomène dit seulement que « sur plusieurs points, Athanase se justifia immédiatement ; pour d'autres chefs d'accusation, il réclama le délai nécessaire pour réunir ses preuves ». [465]

On ressuscita ensuite l'affaire d'Arsénius. Les ennemis d'Athanase ignoraient ce que le personnage était devenu et le lieu de sa retraite ; ils étaient bien loin de se douter qu'Arsénius était au pouvoir d'Athanase. Sans en rien dire aux mélétiens, qui eussent entravé son projet, Arsénius était venu à Tyr, poussé par la curiosité de voir ce qui se passerait au concile. Il fut reconnu, et quelqu'un dit dans une auberge : « Arsénius que l'on croyait mort est caché à Tyr dans telle maison. » Un domestique d'Archélaüs, personnage consulaire, entendit par hasard ces paroles et les rapporta à son maître. Archélaüs fit saisir Arsénius qui voulut d'abord tout nier, mais il fut reconnu par Paul, évêque de Tyr. Archélaüs [3] en fit prévenir Athanase. Arsénius de son côté écrivit à Athanase pour l'assurer qu'il se séparait définitivement du parti des mélétiens [4]. Ceux-ci, laissés dans une profonde ignorance de ces allées et venues, attestèrent devant le concile qu'Athanase avait tué Arsénius, et ils exhibèrent la fameuse main enfermée dans un coffret en bois. Athanase demanda à plusieurs membres du concile s'ils avaient connu Arsénius et s'ils pourraient le reconnaître. Ils l'affirmèrent, alors il in-

1. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. II, c. xxv, *P. G.*, t. lxvii, col. 1000.

2. S. Athanase, *Apologia contra arianos*, c. lxxii, *P. G.*, t. xxv, col. 377.

3. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. xxix, *P. G.*, t. lxvii, col. 160.

4. S. Athanase, *Apolog. contra arianos*, c. lxxii, *P. G.*, t. xxv, col. 377 ; Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. xxix, *P. G.*, t. lxvii, col. 160 ; Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. xxviii, *P. G.*, t. lxxxii, col. 984 sq. Dans sa défense de Denys d'Alexandrie, nous avons vu saint Athanase assez peu préoccupé de la chronologie, il retombe à propos d'Arsenius dans la même erreur et il entraîne à sa suite Montfaucon. Car celui-ci n'a pas eu d'autre raison de placer la réapparition d'Arsenius en l'année 333 que la fausse chronologie de saint Athanase qui a inséré par anticipation au c. lxix de son *Apologia* la lettre d'Arsenius qui ne devrait pas venir avant le c. lxxii. Suivant la juste remarque de Hefele, le retour d'Arsenius avait dû précéder de bien peu le concile de Tyr, puisqu'il avait pu être caché de manière à produire le coup de théâtre dont on parlera dans le texte. Arsène mourut en 344, d'après le pape Jules il n'aurait plus cessé d'être des amis d'Athanase ; cf. Baronius, *Annales*, 1590, ad ann. 312, n. 1-6 ; 333, n. 7-8 ; 335, n. 12-17 ; Fabricius, *Bibliotheca græca*, 1721, t. x, p. 490 ; édit. Harles, t. xi, p. 581 ; ce personnage a été omis dans le *Diction. of christ. biography*. (H. L.)

troduisit le prétendu mort et releva les deux pans de son manteau pour montrer qu'il avait encore ses deux mains [1]. La scène qui se produisit est diversement racontée par les historiens ; Socrate dit que Jean Archaph, l'artisan de toute cette intrigue, prit aussitôt la fuite [2] ; d'après Théodoret [3], on accusa Athanase de magie ; enfin, d'après Sozomène [4], les ennemis d'Athanase auraient imaginé de nouveaux mensonges pour couvrir leur défaite. Athanase avait, dirent-ils, mis le feu à la maison d'Arsénius, après l'avoir roué de coups, attaché à une colonne et enfermé. Mais Arsénius s'était sauvé par une fenêtre. Son évasion était demeurée secrète et depuis lors il n'avait pas donné signe de vie ; d'où l'on avait conclu, et non sans raison, qu'Athanase avait réussi à le faire brûler.

Tous les historiens s'accordent à dire que l'apparition d'Arsénius souleva un épouvantable tumulte ; loin de rougir de leurs impostu-
[466] res, les ennemis d'Athanase vociférèrent et la vie de l'archevêque d'Alexandrie fut un instant en danger.

Si Rufin [5] et Théodoret [6] ont suivi l'ordre chronologique, une autre accusation précéda l'affaire d'Arsénius. On introduisit devant l'assemblée une femme qui déclara qu'Athanase, venu chez elle en visite, entra soudain dans sa chambre pendant la nuit et la viola. Athanase appelé à répondre à cette ascusation entra suivi d'un de ses amis, le prêtre Timothée, qui dit à cette femme : « Est-il vrai que j'ai été chez toi, et que je t'ai violée ? » Elle l'affirma, prouvant ainsi qu'elle ne connaissait même pas Athanase, et l'accusation tomba d'elle-même. Athanase ne voulut pas qu'on en restât là ; il réclama une enquête pour connaître l'auteur de cette accusation. Mais les eusébiens se rejetèrent sur les autres chefs d'accusation [7]. Cet incident demeure sujet à caution. Saint Athanase n'en dit rien, quoiqu'il eût pu en tirer la preuve éclatante de la perfidie des eusébiens, qu'il s'est plusieurs fois appliqué à mettre en lumière. Les conciles tenus *pour* ou *contre* Athanase, après le concile de Tyr, n'en font

1. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXVIII, *P. G.*, t. LXXXII, col. 985 ; Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXIX, *P. G.*, t. LXVII, col. 160 ; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXV, *P. G.*, t. LXVII, col. 1004.

2. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXX, *P. G.*, t. LXVII, col. 161.

3. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXVIII, *P. G.*, t. LXXXII, col. 985.

4. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXV, *P. G.*, t. LXVII, col. 1004.

5. Rufin, *Hist. eccles.*, l. I, c. XVII, *P. L.*, t. XXI, col. 489.

6. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXVIII, *P. G.*, t. LXXXII, col. 985.

7. Rufin, *Hist. eccles.*, l. I, c. XVII, *P. L.*, t. XXI, col. 490 ; [Montfaucon, *Animadvers.*, IX, *P. G.*, t. XXV, col. CLXVIII. (H. L.)]

aucune mention, quoiqu'ils aient vu plusieurs fois se renouveler les anciennes accusations. Socrate garde à cet égard le même silence, et c'est Rufin qui semble avoir mis cette anecdote en circulation. Théodoret et Sozomène la lui ont empruntée [1], et ce dernier la fait suivre de cette remarque : « Les actes du concile n'en disent rien. » L'arien Philostorge raconte quelque chose assez semblable au récit de Rufin, mais avec une variante essentielle ; d'après Philostorge c'est saint Athanase qui dirige cette calomnie contre Eusèbe de Césarée. Athanase, dit Philostorge, introduisit une femme, qui accusa Eusèbe devant le concile de lui avoir fait violence, mais il fut prouvé qu'elle ne connaissait même pas Eusèbe [2].

Cette contradiction entre Rufin et Philostorge porterait à croire [467] qu'ils ont accueilli un fait controuvé ; mais, abstraction faite de cette anecdote, les actes du concile nous apprennent que les eusébiens, voyant tous les chefs d'accusation se fondre successivement entre leurs mains, insistèrent pour que l'on instruisît l'affaire de Macaire et d'Ischyras ; ils demandèrent qu'une commission nommée par le concile se rendît dans la Maréotide, patrie d'Ischyras, et qu'elle fît un rapport sur le véritable état des choses. Le comte Denys, protecteur officiel du concile, approuva cette résolution ; la pensée des eusébiens était, dit saint Athanase [3], de pouvoir en son absence tirer vengeance de lui. Athanase jugeait superflue l'enquête dans la Maréotide, car l'affaire était simple ; et, dans tous les cas, il était de la stricte justice de faire choix, en qualité de commissaires, de gens impartiaux bien différents de ceux dont les noms commençaient à circuler. Le comte donna raison à Athanase sur ce dernier point [4], et il fut décidé que les commissaires seraient désignés en session générale. Mais les eusébiens et les mélétiens s'entendirent pour faire choix des adversaires déclarés d'Athanase, ceux-là mêmes qu'il avait récusés ; ils intriguèrent ensuite auprès des autres membres du concile pour faire ratifier ces choix par l'assemblée [5]. La commission se composa de Théognis de Nicée, Maris de Chalcé-

1. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXVIII, *P. G.*, t. LXXXII, col. 985 ; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXV, *P. G.*, t. LXVII, col. 1004.
2. Philostorge, *Hist. eccles.*, l. II, c. XI, *P. G.*, t. LXV, col. 473.
3. S. Athanase, *Apologia contra arianos*, c. LXXII, *P. G.*, t. XXV, col. 377.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*, LXXX, *P. G.*, t. XXV, col. 393, la lettre de l'évêque Alexandre de Thessalonique et c. LXXVII, *P. G.*, t. XXV, col. 388, la lettre des évêques égyptiens.

doine, Ursace, Valens, Macédonius et Théodore. On donna aux commissaires une escorte militaire et une lettre de recommandation pour le gouverneur de l'Égypte. La commission voulut emmener Ischyras, l'accusateur de Macaire, tandis que ce dernier resta en prison à Tyr : c'était faire clairement connaître qu'elle partait, non pas pour procéder à une enquête, mais pour favoriser Ischyras. En Égypte, le préfet Philagrius, apostat, seconda la commission de telle sorte que les députés récusèrent les témoignages des prêtres d'Alexandrie et de la Maréotide, témoins oculaires dans l'affaire d'Ischyras ; ils ne permirent pas que ces clercs assistassent à l'enquête et à la rédaction des procès-verbaux ; en revanche ils reçurent les dépositions de juifs, de païens et de catéchumènes ces derniers ne pouvaient être bien renseignés, puisqu'il s'agissait d'un fait qui
[468] s'était passé dans le *sacrarium*, par conséquent dans un endroit dont l'accès leur était interdit. On ne peut être surpris dès lors si ces dépositions se contredisent souvent [1].

Cette flagrante illégalité souleva les protestations du clergé d'Égypte et de la Maréotide, il les adressa aux commissaires, aux Pères assemblés à Tyr, au préfet d'Égypte et à un autre fonctionnaire impérial [2].

Les clercs de la Maréotide déclarèrent qu' « Ischyras n'avait jamais été prêtre. Il s'était, il est vrai, vanté d'avoir reçu de Colluthus l'ordination sacerdotale » [3]; mais Colluthus [4] n'ayant jamais été évêque n'avait pu ordonner des prêtres. En tous cas, Ischyras avait été déjà déposé de son prétendu sacerdoce dans un concile auquel assistait Osius et on l'avait réduit à la communion laïque. Ischyras n'avait jamais eu une église dans la Maréotide, et Athanase ni personne au monde n'avait brisé son calice ou renversé son autel. Eux, clercs de la Maréotide, présents à la visite d'Athanase, pouvaient affirmer la fausseté de tout ce qu'Ischyras rapportait, luimême l'avait du reste déjà avoué. Les commissaires avaient pu apprécier la valeur de ses dires, mais Théognis et les autres ennemis

1. S. Athanase, *Apologia contra arianos*, c. LXXII, LXXXIII, *P. G.*, t. XXV, col. 377, 396.

2. S. Athanase, *Apologia contra arianos*, c. LXXIII, LXXV, *P. G.*, t. XXV, col. 380, 385.

3. Colluthus était ce schismatique d'Alexandrie que nous avons rencontré p. 369.

4. Les deux lettres du clergé de la Maréotide sont dans saint Athanase, *Apologia contra arianos*, c. LXXIV, LXXV, *P. G.*, t. XXV, col. 381, 385.

d'Athanase avaient engagé des parents d'Ischyras et quelques ariomanes (partisans fanatiques d'Arius) à faire des dépositions dont ils pussent tirer parti. Le préfet Philagrius s'était prêté à ces machinations ; il avait par menaces et par force empêché la vérité de se faire jour et soudoyé de faux témoins.

Les évêques égyptiens présents au concile de Tyr dénoncèrent la conduite des eusébiens dans un écrit adressé à tout le concile ; ils établirent l'évidente conspiration contre Athanase [1], par le choix inique des commissaires, etc., et ils adjurèrent les autres membres de l'assemblée synodale de ne pas faire cause commune avec les eusébiens [2]. Ils envoyèrent au comte Denys une lettre dans le même sens [3], et plus tard, ils lui écrivirent et déclarèrent que, vu les intrigues de leurs ennemis, ils soumettaient leur cause au jugement de l'empereur. Ils firent dans le concile la même déclaration [4]. A l'occasion de cet incident, Alexandre de Thessalonique, l'un des

1. Constantin fatigué de toutes ces intrigues ecclésiastiques écrivit une lettre très dure aux évêques réunis au concile de Tyr : « Je ne comprends rien, dit-il à toutes les choses que vous avez décidées dans votre assemblée au milieu de tant d'orages et de troubles. Je crains que la vérité ne disparaisse parmi ces violences... Vous ne nierez pas que je sois un fidèle serviteur de Dieu, puisque c'est grâce au culte que je lui rends que la paix règne sur la terre et que son nom est béni même par les Barbares qui auparavant ignoraient la vérité. Ces Barbares devraient nous servir de modèles, car, par la crainte qu'ils ont de notre puissance, ils observent la loi de Dieu, tandis que nous, qui professons plutôt que nous n'observons la sainte foi de l'Église, on dirait que nous ne faisons jamais que les choses qu'inspirent la haine et la discorde et qui tendent à la ruine du genre humain. » Ce même concile devait inspirer une précieuse protestation conservée par saint Athanase. Elle émanait des évêques de son parti. « De quel droit, écrivaient-ils, ces gens-là (les eusébiens) ont-ils réuni un concile contre nous ? De quel front peuvent-ils appeler concile cette réunion présidée par un comte ; où des appariteurs de justice étaient présents ; où, à la place des diacres de l'Église, on voyait des gens de police introduire et faire ranger les assistants, où le comte parlait pendant que les évêques se taisaient et se courbaient sous ses paroles ; où ce qui plaisait au commun des évêques était empêché par le magistrat ? Il commandait et des soldats nous faisaient mouvoir... En somme, frères chéris, quelle espèce de concile était-ce là, où la mort et l'exil pouvaient être prononcés contre nous s'il avait plu à César ?... S'ils avaient voulu juger en évêques, qu'avaient-ils besoin de comtes et de soldats et des lettres de convocation signées d'un empereur ? » (H. L.)

2. S. Athanase, *Apologia contra arianos*, c. LXXVII, *P. G.*, t. XXV, col. 388.

3. *Id.*, c. LXXVIII, col. 389.

4. *Id.*, c. LXXIX, col. 392.

évêques les plus qualifiés du concile, donna connaissance au comte de toutes les illégalités dont les eusébiens s'étaient rendus coupables, pour qu'il ne se laissât pas entraîner par eux dans quelque fausse démarche [1] et Denys reconnut si bien la portée de cet avertissement qu'aussitôt après il expédia aux commissaires rendus pour
[469] lors dans la Maréotide les recommandations les plus sévères relativement à la conduite de l'enquête [2].

Athanase, perdant tout espoir de triompher d'un parti pris arrêté, se retira, pensant ainsi empêcher ou infirmer la sentence. La décision d'un seul parti ne saurait, dit-il, avoir force de loi [3]. Mais les eusébiens ne se regardaient pas comme un parti, ils continuèrent à se poser en juges, et au retour de la commission munie de ses procès-verbaux et rapports [4], le concile déposa Athanase à qui il interdit le retour à Alexandrie, pour éviter à la ville de nouveaux troubles. On admit à la communion ecclésiastique l'évêque mélétien Jean Archaph et ses partisans, qu'on rétablit dans leurs char-
[470] ges. Le concile ne rougit pas de récompenser Ischyras de ses services, en le nommant évêque du petit bien qu'il possédait dans la Maréotide et en obtenant pour lui de l'empereur la permission de bâtir une église. Les membres du concile ne se contentèrent pas de porter toutes leurs décisions à la connaissance de l'empereur ; ils adressèrent une lettre encyclique à tous les évêques. Ceux-ci devaient, disaient-ils, rompre toute relation avec Athanase, convaincu de plusieurs crimes, prenant la fuite au moment d'être convaincu de beaucoup d'autres, ce qui prouvait sa culpabilité. Ils l'avaient condamné, parce que 1° l'année précédente il avait refusé de comparaître au concile de Césarée, où on l'avait attendu en vain ; 2° parce qu'il était venu au concile de Tyr accompagné d'un si grand nombre d'évêques qu'il avait pu avec eux soulever des troubles ; qu'il avait dédaigné de répondre aux accusations portées contre lui ; qu'il avait attaqué l'honneur de quelques évêques, et n'écoutait pas lorsqu'on l'interrogeait. Enfin il était évident,

1. S. Athanase, *Apologia contra arianos*, c. LXXX, *P. G.*, t. XXV, col. 393.
2. *Id.*, c. LXXXI, col. 393.
3. *Id.*, c. LXXXII, col. 396.
4. *Id.*, c. LXXXIII, col. 407. Les eusébiens ne voulaient pas, et pour une bonne raison, que ces protocoles fussent connus du public, de peur qu'Athanase ne vînt lui aussi à en avoir connaissance ; aussi furent-ils fort embarrassés lorsque plus tard le pape Jules les communiqua à Athanase.

par suite des rapports des commissaires que le calice d'Ischyras avait été brisé [1].

50. Concile de Jérusalem en 335.

Ces mesures étaient à peine prises, que l'empereur ordonna aux évêques de se rendre à Jérusalem pour y assister, en compagnie de beaucoup d'autres évêques, à la consécration de l'église du Saint-Sépulcre [2]. L'historien Eusèbe raconte en grand détail les solennités, et il s'efforce de prouver que le concile qui se tint à cette occasion à Jérusalem peut marcher de pair avec le concile de Nicée. Et cependant bien loin d'en être le pendant il n'en fut que l'antithèse; car les eusébiens interrogés par l'empereur sur la valeur de la profession de foi émise quelque temps auparavant par Arius et ses partisans répondirent qu'elle était suffisante et orthodoxe; ils décrétèrent [471]
solennellement la réadmission des ariens à la communion [3], et communiquèrent ces décisions à tous les évêques et à tous les clercs, principalement de l'Égypte, pour que cet exemple de tolérance fût

1. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. II, c. xxv, *P. G.*, t. LXVII, col. 1000 ; S. Athanase, *Apologia contra arianos*, c. LXXXV, *P. G.*, t. XXV, col. 400 ; d'après Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXXII, *P. G.*, t. LXVII, col. 164, le concile de Tyr aurait à deux reprises condamné Athanase, il l'aurait anathématisé d'abord aussitôt après sa fuite, et il l'aurait déposé après le retour de la commission envoyée dans la Maréotide. (H. L.)

2. Eusèbe, *De vita Constantini*, l. IV, c. XLIII, *P. G.*, t. XX, col. 1193 ; Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXXIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 165 ; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXVI, *P. G.*, t. LXVII, col. 1608 ; Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXIX, *P. G.*, LXXXII, col. 988. [Tillemont, *Mém. pour serv. à l'hist. ecclés.*, in-4, Paris, 1693, t. VII, p. 641-643, place cette dédicace en octobre ; mais il semble n'avoir en vue que d'établir un délai suffisant entre le départ des commissaires pour l'Égypte et la fin du concile de Tyr. La date de la dédicace paraît devoir être placée au 17 septembre ; Nicéphore Calliste, *Hist.*, l. VIII, c. XXX, *P. G.*, t. CXLVI, col. 118. De Broglie, *L'Église et l'empire romain au IVe siècle*, in-8, Paris, 1856, t. II, p. 339, note 2, et Gwatkin, *Studies of arianism*, 1882, p. 85-87, se basent sur Socrate, *op. cit.*, l. I, c. XXXIV, et Sozomène, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXVIII, pour placer la condamnation d'Athanase après le retour des commissaires, et à Tyr. Le transfert du concile à Jérusalem est postérieur. Dans ce concile on aura peut-être confirmé la sentence, mais l'attention principale fut tournée vers la réhabilitation d'Arius. (H. L.)]

3. Ἄρειον καὶ τοὺς σὺν αὐτῷ. S. Athanase, *De synodis*, c. XXII, *P. G.*, t. XXVI, col. 720. (H. L.)

imité partout [1]. Athanase vaincu, le principal obstacle à la réintégration des ariens semblait écarté et le moment était venu de faire pénétrer dans l'Église les idées ariennes. Pour achever la victoire, les eusébiens entamèrent à Jérusalem le procès de Marcel d'Ancyre, l'énergique adversaire de l'arianisme. Marcel avait protesté contre la déposition de saint Athanase, et son refus de prendre part au concile de Jérusalem avait exaspéré les eusébiens. Sur ces entrefaites arriva un ordre de l'empereur, appelant sans délai à Constantinople tous les évêques qui avaient assisté au concile de Tyr; il fallut remettre à plus tard la procédure contre Marcel [2].

51. Concile de Constantinople en 335, premier exil d'Athanase, déposition de Marcel d'Ancyre, mort d'Arius.

De Tyr, saint Athanase s'était rendu à Constantinople [3]; il se plaça sur le passage de l'empereur afin de l'aborder. Constantin ne le reconnut pas d'abord, et quand il sut qui il était, il refusa de l'écouter, tellement il était prévenu que l'évêque Alexandrie était la cause des troubles qui agitaient l'Égypte. Mais Athanase déclara avec fermeté qu'il venait solliciter de l'empereur la convocation des évêques du concile de Tyr, afin de se disculper devant eux en présence de l'empereur [4]. Constantin manda à tous les évêques du concile

1. S. Athanase, *Apologia contra arianos*, c. LXXXIV, *P. G.*, t. XXV, col. 397 ; *De synodis*, c. XXI, *P. G.*, t. XXVI, col. 718 ; Rufin, *Hist. eccles.*, l. I, c. XI, *P. L.*, t. XXI, col. 482 sq. ; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXVII, *P. G.*, t. LXVII, col. 1009.

2. S. Athanase, *Apologia contra arianos*, c. LXXXVI, *P. G.*, t. XXV, col. 402-403.

3. Saint Athanase arriva à Constantinople le 30 octobre. *Epist. heort. Chron.*, *P. G.*, t. XXVI, col. 1353. D'après Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXXIV, et Sozomène, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXVIII, Athanase quitta Tyr dans la première quinzaine de septembre peu après le départ des commissaires, cf. De Broglie, *op. cit.*, t. II, p. 336 ; G. Goyau, *Chronologie de l'empire romain*, 1891, p. 427. (H. L.)

4. Noël Alexandre, *Hist. eccles.*, sæc. IV, dissert. XXI, a soutenu avec talent le droit d'appel *ab abusu* à l'autorité séculière dans les matières qui ne sont pas strictement ecclésiastiques. Roncaglia adopta l'opinion contraire et les éditeurs de Noël Alexandre imprimèrent les deux dissertations à la suite l'une de l'autre.

de Tyr de se rendre à Constantinople; il exprima à cette occasion la [472] peine que lui causaient ces dissensions et le zèle dont il était animé pour la cause de l'Église [1].

Les eusébiens se gardèrent de laisser venir à Constantinople tous les évêques du concile de Tyr [2]; car plusieurs d'entre eux avaient désapprouvé la conduite tenue vis-à-vis de saint Athanase [3]. Ils laissèrent entendre que la lettre de l'empereur ne présageait rien de favorable; aussi plusieurs évêques, intimidés par ces bruits, prirent le chemin de leurs Églises au lieu d'aller à Constantinople [4]. En revanche l'élite du parti des eusébiens se transporta à Constantinople; comme jadis dans la Maréotide, c'étaient les deux Eusèbe, Théognis, Maris, Patrophile, Ursace et Valens; ces évêques arrivèrent auprès de Constantin avec une nouvelle accusation contre Athanase coupable d'empêcher le transport annuel des blés d'Alexandrie à Constantinople [5]. L'affaire du calice et celle d'Arsénius furent, au témoignage d'Athanase lui-même, de Théodoret et de Socrate, abandonnées. Sozomène dit au contraire [6] qu'elle fut remise en question et que les

Roncaglia distingue. Il découvre que dans le fait qui nous occupe Athanase n'a pas fait appel à l'empereur puisqu'il s'est rendu vers lui avant que la décision du concile de Tyr fût portée, cependant il a appelé, mais appelé d'un juge incompétent, ce qui fait qu'il n'y avait pas proprement appel, mais demande de protection. Et les distinctions continuent. Hefele ajoute qu'Athanase ne réclamait pas une sentence de l'empereur, mais seulement la convocation d'un nouveau concile — ce qui ressemble fort à la cassation de la sentence du concile de Tyr. En définitive, Athanase, acculé, se trouvait réduit à s'adresser au pouvoir civil contre l'iniquité des conciles de Tyr et de Jérusalem. Sans doute les accusations étaient d'ineptes calomnies, sans doute aussi le droit naturel avait été violé, mais le point délicat, l'intervention du pouvoir civil dans la convocation des conciles, recevait ici un appoint inespéré. (H. L.)

1. S. Athanase, *Apologia contra arianos*, c. LXXXVI, *P. G.*, t. XXV, col. 401; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXVIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 1013 sq. Toujours mobile, Constantin, qui avait écrit d'une façon si maussade au concile de Tyr, Eusèbe, *De vita Constantini*, l. IV, c. XLII, *P. G.*, t. XX, col. 1189, trouvait le moyen de parler avec éloge des travaux du même concile lorsque les Alexandrins sollicitèrent peu après le retour de saint Athanase. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. II. c. XXXI, *P. G.*, t. LXVII, col. 1024 sq. (H. L.)

2. S. Athanase, *Apol. cont. arian.*, c. LXXXVII, *P. G.*, t. XXV, col. 405.

3. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXV, *P. G.*, t. LXVII, col. 1008.

4. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXXV, *P. G.*, t. LXVII, col. 169; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXVIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 1013 sq.

5. Socrate, *loc. cit.*; Athanase, *op. cit.*, c. LXXXVII; Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXIX, *P. G.*, t. LXXXII, col. 988.

6. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXVIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 1017.

[473] eusébiens parvinrent à tromper la bonne foi de l'empereur. Quoi qu'il en soit, sans entendre Athanase, l'empereur l'exila à Trèves [1]. Au dire d'Athanase lui-même, l'accusation d'accaparement des blés d'Égypte consomma sa perte dans l'esprit de Constantin. Ses efforts pour en démontrer l'inanité et l'impossibilité même, ne prévalurent pas contre les affirmations d'Eusèbe de Nicomédie donnant pour preuve du contraire les richesses d'Athanase. Sozomène donne une explication qui paraît assez en harmonie avec la psychologie de Constantin et toute sa conduite dans l'histoire de l'arianisme. Constantin, dit-il, se persuada que l'exil d'Athanase allait lui permettre de rétablir promptement la paix dans l'Église. Plus tard, Constantin le jeune assura qu'en exilant Athanase, son père avait eu en vue de l'arracher à ses ennemis, sans aucune intention de le punir ou de le condamner [2]. Le respect de la mémoire paternelle pouvait inspirer ces paroles, auxquelles saint Athanase semble avoir ajouté une certaine créance [3]. Quoi qu'il en soit, l'empereur interdit aux eusébiens de donner un successeur à Athanase et le fils de l'empereur, Constantin le jeune, en résidence à Trèves, y reçut l'illustre exilé de la manière la plus bienveillante, et lui procura tout le nécessaire [4].

1. L'entrevue d'Athanase avec Constantin est du 7 novembre. *Epist. heort. Chron.*, *P. G.*, t. xxvi, col. 1353. La même chronique semble placer dès ce jour le départ de l'évêque d'Alexandrie pour l'exil. Mais entre l'arrivée d'Athanase à Constantinople et son départ pour Trèves se placent la lettre de Constantin aux évêques assemblés à Jérusalem et l'arrivée d'une fraction d'entre eux. Il est impossible de resserrer ces événements entre le 30 octobre et le 7 novembre 335. C'est ce que démontre Sievers, *Einleitung zur Vita Acephala*, dans *Zeitschrift für die historische Theologie*, 1868, t. xxvviii, p. 98 ; en conséquence il corrige les données fournies par l'avant-propos des lettres pascales (Larsow, *Die Festal-briefe des heiligen Athanasius*, in-8, Leipzig, 1852, p. 28) et remplace le *10 Athyr* par le *10 Méchyr*, c'est-à-dire qu'il fixe le départ d'Athanase pour Trèves au 5 février 336. Gwatkin, *Studies of arianism*, 2e édit., London, 1900, p. 140, et X. Le Bachelet, *Arianisme*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, 1903, t. i, col. 1804, adoptent cette date, de même que G. Goyau, *Chronologie de l'empire romain*, p. 427, n. 4. (H. L.)

2. S. Athanase, *Apologia contra arianos*, c. lxxxvii, *P. G.*, t. xxv, col. 406.

3. S. Athanase, *Hist. arian. ad monachos*, c. l, *P. G.*, t. xxv, col. 753.

4. S. Athanase, *Apologia contra arianos*, c. lxxxvii, *P. G.*, t. xxv, col. 405 ; *Hist. arian. ad monachos*, c. xxix, *P. G.*, t. xxv, col. 725. Entre Constantin et Athanase on s'étonne de voir surgir ce conflit terminé par l'argument du plus fort. Mais rien n'était plus facile à prévoir dès l'année 325. L'évêque et l'empereur incarnaient des conceptions contraires par les droits respectifs qu'ils représentaient. Constantin était trop sensé pour croire à d'ineptes calomnies, mais il était trop politique pour n'en pas tirer profit. A ce point de vue le

Les évêques eusébiens venus à Constantinople y tinrent un concile, ans lequel ils reprirent la procédure commencée contre Marcel 'Ancyre qu'ils accusèrent de manquer d'égards envers l'empereur ar son refus d'assister à la consécration de l'église de Jérusalem.)e plus ils l'accusaient d'hérésie [1]. Dans un écrit assez considé-able, Marcel avait défendu la foi orthodoxe contre le sophiste arien [474] stère de Cappadoce [2], et contre les eusébiens; malheureusement il 'avait réussi qu'à donner à ses adversaires l'occasion et le motif de accuser lui-même d'hérésie. Marcel en appela à l'empereur et lui nvoya un mémoire justificatif en le priant de le lire et de l'examiner ii-même; mais il n'en fut pas moins déposé par le concile, qui enjoi-nit à tous les évêques de la province de Marcel (la Galatie) de dé-ruire son livre [3].

lus grossiers mensonges étaient les meilleurs, puisqu'ils l'armaient plus puis-amment contre celui qui menaçait de faire de l'Église catholique autre chose u'un prolongement de la religion romaine. En 313, celle-ci était vaincue, onstantin le comprit et passa, avec armes et bagages, dans le camp chrétien, iais il comptait bien mettre la main sur le christianisme et en être le chef. oute sa politique religieuse le démontre rigoureusement et surtout la convo-ation du concile œcuménique et le titre d'évêque du dehors qu'il s'attribue. se conduisait avec l'Église comme avec le culte païen, tyrannisant l'un et autre. Athanase était à ses yeux un sacrilège du moment où il revendiquait indépendance. (H. L.)

1. « Notre ennemi, dira bientôt saint Grégoire de Nazianze, est toujours érétique. » La tactique n'a pas changé, cf. S. Em. le cardinal Mathieu, *Libe-ilismum sapit*, dans la *Revue du clergé français*, 15 février 1907, t. XLIX, . 656. (H. L.)

2. Tillemont, *Mém. p. serv. à l'hist. ecclés.*, in-4, Paris, 1699, t. VI, p. 291-)2. Saint Athanase qualifie cet individu de « sophiste à plusieurs testes et d'a-ocat de l'hérésie arienne ». Il avait passé par l'école de Lucien d'Antioche ; postat pendant la dernière persécution, cette tare lui interdit, même chez les isébiens, le sacerdoce. Philostorge le représente comme fort disert et fort odéré, une sorte de Mélanchton. Il serait, d'après ce même Philostorge, le ère de la secte des semi-ariens, parce qu'il avance que le Fils est une image ins différence de la substance du Père, passage que Marcel d'Ancyre a pris peine de réfuter. Nous n'avons rien de lui aujourd'hui que les citations in-oduites dans les écrits de ceux qui l'ont réfuté. Il est possible qu'Astère ait ommencé d'écrire pour le parti avant le concile de Nicée et avant la Thalie 'Arius. (H. L.)

3. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXXVI, *P. G.*, t. LXVII, col. 172, Sozomène, *'ist. eccles.*, l. II, c. XXXIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 1029. Marcel était rempli de onnes intentions et ne varia jamais dans sa foi de Nicée, mais sa théologie ait un peu courte et sujette à caution. Elle a été étudiée par Chr. Fr. Irgens. *'issertatio de Marcello, Ancyræ episcopo, catalogo hæreticorum jure eximendo*,

Il n'est pas facile de porter sur Marcel un jugement impartial. Nous verrons plus tard que le concile de Sardique jugea sa déposition injustifiée et lui rendit son évêché. A cette époque, Athanase et le pape Jules étaient pour lui; mais plus tard les opinions changèrent, surtout lorsque l'évêque de Sirmium, Photin, élève de Marcel, eut été convaincu d'hérésie [1]. Saint Athanase lui-même évita une réponse catégorique, lorsque saint Épiphane le questionna au sujet de l'or-

in-4, Hafniæ, 1733 ; C. R. W. Klose, *Geschichte und Lehre des Marcellus und Photinus*, in-4, Hamburg, 1837 ; Ch. Vogel, *Dissertatio de Marcello Ancyræ episcopo*, in-4, Göttingæ, 1757 ; Willenborg, *Ueber die Orthodoxie der Marcellus von Ancyra*, in-8, Münster, 1859; ces travaux n'ont plus guère aujourd'hui qu'un intérêt bibliographique. Sur Marcel, il faut consulter Th. Zahn, *Marcellus von Ancyra, ein Beitrag zur Geschichte der Theologie*, in-8, Gotha, 1867 (on y trouvera, p. 1-6, une bibliographie très complète pour l'époque) ; W. Möller, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1869, p. 147-176 ; E. S. Foulkes, dans *Dict. of christ. Biogr.*, t. I, p. 808-813 ; A. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. II, p. 237 sq. ; R. Seeberg, *Dogmengeschichte*, t. I, p. 175 sq. ; F. Loofs, *Die Trinitätslehre. Marcellus von Ancyra und ihr Verhältnis zur älteren Tradition*, dans *Sitzungsberichte d. Berliner Akademie*, *philol-philos. Classe*, 1902, 26 juin ; F. Loofs, *Marcellus von Ancyra*, dans *Real-encyklopädie für protestant. Theologie und Kirche*, éd. Hauck, 1903, t. XII, p. 259-265. Accusé de sabellianisme par les ariens, il en fut déclaré indemne par les Pères de Sardique. Athanase se montra toujours indulgent à ce fidèle compagnon ; par contre les Cappadociens et les apollinaristes l'accablèrent d'anathèmes. Photin, évêque de Sirmium (mort en 376) fut l'élève de Marcel dont il pousse à bout la pensée et force peut-être un peu l'expression. Astère et Acace ont réfuté Marcel, Eusèbe de Césarée l'a cité copieusement dans ses traités *Contra Marcellum*, et *De theologia ecclesiastica*. A tous les défauts d'Eusèbe nous ne pouvons ajouter celui de faussaire, il faut donc l'en croire et reconnaître que la théologie de Marcel est indéfendable. Il est probable que celui-ci avait fortement amendé le texte qui lui valut une réhabilitation à Sardique, en tous cas ce ne peut être celui qu'Eusèbe nous a conservé. Pour ce qui subsiste de lui, cf. Ch. X. G. Rettberg, *Marcelliana ed. et animadversationibus intruxit*, in-4, Göttingen, 1794, reproduit dans *P. G.*, t. XVIII, col. 1299 sq. (H. L.)

1. Photin avait sacrifié à la mode du temps et composé un catalogue d'hérésies, dans lequel, dit Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXX, *P. G.*, t. LXVII, col. 280 sq., il n'avait oublié qu'une erreur, c'était la sienne propre ; mais Photin ne s'en était pas tenu là : saint Jérôme, *De viris illustr.*, n. CVII, édit. Richardson, Leipzig, 1896, p. 49, parle à son sujet de *plura volumina*, dont les plus importants étaient un traité *Contra gentes* et un autre *Ad Valentinianum*. Photin, nous dit encore Socrate, avait publié ses écrits en deux langues, latin et grec. Il n'en reste rien. Cf. les travaux cités dans la note précédente de Klose, Zahn et Loofs ; ajouter F. Loofs, *Photin*, dans *Real-encyklopädie für prot. Th. und Kirche*, 1904, t. XV, p. 372-374. (H. L.)

thodoxie de Marcel [1]. D'après saint Hilaire, dès avant 349 Athanase avait rompu toute communion ecclésiastique avec Marcel [2]. D'autres Pères de l'Église, en particulier saint Hilaire, saint Basile et saint Jean Chrysostome, de même que de grands théologiens, Petau par exemple [3], jugent Marcel sévèrement. Tillemont [4] lui est hostile et Baronius n'ose le défendre [5]. Par contre, Noël Alexandre [6], Montfaucon [7] et Mœhler [8] ont défendu l'orthodoxie de Marcel, disant qu'il n'était coupable que de n'avoir pas toujours su choisir ses expressions; à notre époque Dorner [9] et Dollinger [10] ont porté sur Marcel un jugement défavorable. Le seul ouvrage de Marcel [11], celui contre Astérius, est perdu, et c'est d'après quelques fragments conservés dans les citations d'Eusèbe que Zahn le juge[11]. Marcel fournit [475] des documents importants pour l'histoire de la théologie plutôt qu'il ne se livre à l'exposition du dogme, et son formulaire ne doit pas être considéré comme tendant à réformer la foi proclamée à Nicée à laquelle, au contraire, il adhère dans ses parties principales. Toute la discussion théologique à laquelle Marcel se livra ne paraît être que la conséquence du mélange intempestif des idées philosophiques et de la doctrine de l'Écriture, et pour trouver la vérité, il aurait dû se reporter seulement à cette dernière doctrine. Dans la plupart des passages de la Bible il n'est question que des rapports du *Logos* devenu homme avec le Père, tandis que le prologue de l'Évangile de saint Jean est la principale source à laquelle on peut reconnaître les rapports éternels du *Logos* avec Dieu, le *Logos* dans sa préexistence. Marcel considérait l'expression *engendré,* employée universellement par les théologiens des deux partis, comme tout à fait

1. S. Épiphane, *Hæres.*, LXXII, *P. G.*, t. XLII, col. 381.
2. S. Hilaire, *Fragment.*, II, n. 21, *P. L.*, t. X, col. 650.
3. Petau, *Theol. dogm*, t. II, l. I, c. XIII.
4. Tillemont, *Mém. p. servir à l'hist. eccles.*, 1700, l. VII, p. 503-514, 762.
5. Baronius, *Annales*, 1590, ad ann. 347.
6. Noël Alexandre, *Hist. eccles.*, sæc. IV, dissert. XXX.
7. Montfaucon, *Collectio nova patrum* t. II, p. 51. [Cf. *Diatriba de causa Marcelli Ancyrani*, *P. G.*, t. XVIII, col. 1278 sq. (H. L.)]
8. Mœhler, *Athanasius der Grosse*, t. II, p. 22 sq.
9. Dorner, *Lehre von der Person Christi*, 2e édit., p. 864 sq.
10. Döllinger, *Hippolytus und Callistus*, in-8, Regensburg, 1853, p. 217.
11. Le titre en serait : Περὶ τῆς τοῦ υἱοῦ ὑποταγῆς, (*De subjectione Domini Christi*. S. Jérôme attribue à Marcel, *De viris illustribus*, c. LXXXVI, un traité *Adversus arianos*, qui est sans doute celui dont nous venons de transcrire le titre, et, en outre, *multa diversarum hypotheseon volumina*. (H. L.)
12. Zalm, *Marcellus von Ancyra*, p. 318.

malheureuse et y voyait une source de confusions; il pensait qu'en admettant cette expression il était impossible d'éviter le subordinatianisme ou l'arianisme. Le fait d'être engendré constitue toujours une forme spéciale de commencement (suivant l'expression des ariens) et tout ce qui a un commencement ne peut s'accorder avec l'éternité du *Logos* si formellement proclamée par saint Jean. Une procréation éternelle, comme l'appelaient Athanase et d'autres théologiens, lui paraissait inimaginable et il proclamait le *Logos* dans sa préexistence comme n'ayant très certainement pas été *engendré* (il était en cela en contradiction avec le sens littéral du symbole de Nicée). C'est pourquoi, ajoutait-il, le Lógos dans sa préexistence ne peut être appelé *fils*; mais *fils* de Dieu et le Logos,
76] lié à la *nature* humaine, a été seul engendré. De même le Logos éternel ne peut être appelé l'image de Dieu, car l'image n'est qu'une représentation de ce qui existe, et, par conséquent, ne représente que celui qui est devenu homme étant né d'une vierge, (le sujet est également ici le *Logos*). Quand donc Marcel emploie en parlant du *Logos* les termes δυνάμει et ἐνεργεία, il attribue au Logos par cette dernière expression (ἐν ἐνεργέια εἶναι) une puissance agissante et créatrice du monde, la ἐνέργεια δραστική, mais tandis que le *Logos* envisagé de la sorte émane en quelque sorte de Dieu, et agit en dehors de lui, Dieu n'est cependant pas ἄλογος, et le *Logos* demeure en tout en union avec Dieu en tant qu'il est δύναμις, c'est-à-dire en tant qu'il est la puissance se reposant en Dieu dont il représente la faculté d'agir, laquelle opère comme une ἐνέργεια δραστική. Le *Logos* est en même temps une puissance se reposant en Dieu et agissant en dehors de lui, il est *dans* Dieu et *à côté de* Dieu (πρὸς τὸν Θεόν). Marcel paraît donc séparer le *Logos* en deux : celui qui demeure *en* Dieu et celui qui émane *de* Dieu, lequel doit alors retourner à lui-même à la fin du monde en tant qu'il est demeuré en Dieu. Il établit une rupture dans les natures de Jésus-Christ : l'une s'est abaissée jusqu'à s'unir à l'humanité, tandis que l'autre a continué de posséder la vie absolue [1]. On voit que cette doctrine diffère certainement du sabellianisme, et d'ailleurs Marcel se déclare très explicitement contraire aux doctrines de Sabellius, quoique ses adversaires et en particulier Eusèbe de Césarée prétendent que sa doctrine a des analogies avec le sabellianisme [2].

1. Zahn, *op. cit.*, p. 318.
2. *Id.*, p. 215, compare la doctrine de Marcel à celle de Sabellius.

Les évêques réunis à Constantinople portèrent contre la doctrine de Marcel une autre accusation, qui, au premier abord, paraît en contradiction avec la première. Au rapport de Socrate [1] et de Sozomène [2], ils accusèrent Marcel de partager les erreurs de Paul de Samosate ; et, en y regardant de près, on constate que l'évêque d'Ancyre donnait quelque prise à ces attaques. Paul de Samosate partait de principes différents de ceux de Marcel, mais Marcel arrivait de son côté à dénaturer la vraie notion du Dieu fait homme ainsi qu'on vient [477] de le voir dans l'exposé qui précède.

Athanase vaincu, on songea à réintégrer solennellement Arius dans la communion ecclésiastique, et l'hérésiarque s'était rendu dans ce but à Alexandrie après le concile de Jérusalem [3]. La vacance du siège d'Alexandrie lui donnait peut-être l'espoir de l'occuper, mais les alexandrins attachés à saint Athanase et exaspérés de sa déposition se soulevèrent. L'empereur manda Arius à Constantinople. Socrate suppose que c'était avec l'intention de lui demander compte de son retour à Alexandrie [4] ; peut-être n'était-ce qu'une ruse pour obtenir à Constantinople la réintégration trop difficile à Alexandrie. L'évêque de Constantinople, Alexandre, se montrant hostile, on recourut à l'empereur à qui Arius fut de nouveau présenté. Constantin l'interrogea encore sur sa foi, et lui fit signer une nouvelle formule orthodoxe. Athanase dans sa lettre *De morte Arii ad Serapionem* [5], nous raconte ce qui suit : Arius jura à l'empereur que la

1. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXXVII, *P. G.*, t. LXVII, col. 173.
2. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXXII, *P. G.*, t. LXVII, col. 1025.
3. Socrate, *loc. cit.*, Sozomène, *op. cit.* : l. II, c. XXIX, *P. G.*, t. LXVII, col. 1017. Nous avons admis l'exil d'Athanase, le 5 février 336. Le concile de Constantinople siégeait alors. Il semble que les intrigues contre Athanase et la condamnation doctrinale de Marcel ne puissent guère suffire à remplir des sessions pendant plusieurs mois, à moins qu'on admette qu'elles étaient largement espacées. Nous sommes très mal renseignés sur ce concile de Constantinople. Les eusébiens y avaient envoyé quelques meneurs de leur parti, parmi lesquels les deux Eusèbe, Théognis, Maris, Patrophile, Ursace et Valens. Tillemont nous paraît s'aventurer plus qu'à l'ordinaire quand il parle d'un « grand concile, composé de diverses provinces de l'Orient, du Pont, de la Cappadoce, de l'Asie, de la Phrygie, de la Bithynie, et encore de la Thrace et des pays plus occidentaux ». Cette énumération donnerait l'impression d'un concile général ; il faut reconnaître que les noms des évêques présents ne favorisent guère cette opinion. Aux noms qui ont été cités il faut ajouter ceux de Protogène de Sardique, de Placille d'Antioche et de l'évêque de Syracuse ; encore ne sont-ils pas tout à fait certains. (H. L.)
4. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXXVII, *P. G.*, t. LXVII, col. 173.
5. Saint Athanase, *Epist. ad episc. Ægypti et Libyæ*, c. XIX, *P. G.*, t. XXV,

doctrine pour laquelle il avait été dix ans auparavant retranché de la communion par Alexandre, évêque d'Alexandrie, n'était réellement pas sa doctrine. En le congédiant, Constantin lui dit : « Si ta foi est orthodoxe, tu as eu raison de jurer ; si elle est impie, que
[178] Dieu te juge à cause de tes serments [1]. » A la suite de cette entrevue, Constantin, poussé par les eusébiens, donna à l'évêque de Constantinople l'ordre de recevoir Arius à la communion de l'Église ; et, de leur côté, les eusébiens menacèrent Alexandre de la déposition et de l'exil s'il ne s'inclinait devant la volonté impériale, et ils lui déclarèrent que le lendemain (ce jour-là était en effet un samedi) ils célébreraient, et malgré lui si c'était nécessaire, le service divin en recevant Arius à la communion ecclésiastique. Dans ce péril Alexandre se rendit dans l'église d'Irène, et là s'adressant à Dieu : « Prenez ma vie, disait-il, avant qu'Arius entre dans le temple ; ou si vous voulez avoir pitié de votre Église, empêchez ce scandale, pour que l'hérésie n'entre pas avec Arius dans l'Église. » Quelques heures après, le soir de ce même samedi [2], Arius traversa la ville ayant à sa suite un grand cortège. Arrivé près du Forum de

col. 580, a inséré une relation de la mort d'Arius. Cet écrit date de 356 ; il y est revenu dans la lettre à Sérapion, écrite en 358, et composée d'après la relation du prêtre Macaire, présent à Constantinople lors de l'événement. *P. G.*, t. xxv, col. 685-690. (H. L.)

1. S. Athanase, *De morte Arii*, c. ii, *P. G.*, t. xxv, col. 685.

2. S. Athanase, *Epist. ad episc. Ægypti et Libyæ*, c. xix. Cette mort d'Arius, on va le voir, devint le thème préféré des écrivains qui voulaient y découvrir un châtiment providentiel. La coïncidence était indéniable et frappante ; quant au châtiment providentiel, il fut rarement mieux mérité à coup sûr, mais cette raison de convenance n'est pas une preuve. Saint Athanase a dû faire usage d'un mémoire du prêtre Macaire, mais comme il s'est écoulé 19 et 21 ans entre l'événement et les deux relations qu'il en a données, on ne peut se tenir d'observer que c'est un laps de temps bien long et qui favorise l'imagination aux dépens de la vérité toute nue des faits. Les récits mis à profit par Rufin et Socrate ne sont pas à l'abri du doute : ainsi les circonstances historiques très précises laissent quelque incertitude sur les conditions médicales. D'après V. Duruy, *Histoire des Romains*, in-8, Paris, 1885, t. vii, p. 195, « aujourd'hui un apprenti médecin trouverait la cause physiologique » de cette fin soudaine. Nous gardons quelque doute à ce sujet. Les textes d'Athanase, de Rufin et de Socrate demeurent obscurs. Les seules opinions discutables sont, paraît-il, les suivantes : Arius aurait été affligé d'une hernie très grave, ou bien il aurait été saisi d'une colique néphrétique ; enfin nous avons tout récemment entendu soutenir que le mal mystérieux était une crise extrêmement violente d'appendicite. Tout ce qu'on peut faire, croyons-nous, est d'indiquer sans prendre parti. (H. L.)

Constantin, un besoin naturel le força à s'écarter, et il mourut subitement d'une rupture dans les intestins, en 336 [1]. Beaucoup regardèrent cette mort comme une punition de Dieu [2] ; et Constantin inclina à croire qu'Arius avait réellement été un hérétique, qu'il s'était parjuré et qu'il en avait été puni par une telle fin [3] ; d'après Socrate [4], Constantin aurait même vu dans la mort d'Arius une confirmation de la foi de Nicée. Le spectacle d'une telle mort fit, ajoute saint Athanase, que beaucoup d'ariens se convertirent, d'autres cherchèrent à faire croire qu'Arius était mort par les sortilèges de ses ennemis, d'autres enfin que c'était la joie de son triomphe qui l'avait tué [5]. Le lieu où mourut l'hérésiarque fut longtemps tenu pour maudit jusqu'à ce qu'enfin un riche arien l'acheta et y fit bâtir [479] une nouvelle maison [6].

Pendant l'exil d'Athanase à Trèves, les fidèles d'Alexandrie faisaient des prières publiques pour obtenir son retour, et le célèbre

1. S. Athanase, *De morte Arii*, *P. G.*, t. xxv, col. 685-690 ; Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. xxxvii, xxxviii, *P. G.*, t. lxvii, col. 173 sq. ; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. II, c. xxix, xxx, *P. G.*, t. lxvii, col 1017 sq. ; Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. xiii, *P. G.*, t. lxxxii, col. 949.

2. S. Athanase, *De morte Arii*, c. iv, *P. G.*, t. xxv, col. 690.

3. S. Athanase, *Epist. ad episc. Ægypti et Libyæ*, c. xix, *P. G.*, t. xxv, col. 580 ; *Historia arianorum ad monachos*, c. li, *P. G.*, t. xxv, col. 754.

4. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. xxxviii, *P. G.*, t. lxvii, col. 177.

5. S. Athanase *De morte Arii*, c. iv, *P. G.*, t. xxv, col. 690 ; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. II, c. xxix, *P. G.*, t. lxvii, col. 1020.

6. Sozomène, *loc. cit.*, Socrate, *loc. cit*,, [J. F. Buddeus, *De Arii morte*, dans *Observ. select. litter.*, 1705, t. xi, p. 181-190 ; Ph. L. Hannecken, *Epitome historiæ arrianæ, in qua vita, mores et mors Arii traditur*, in-8, Giessæ, 1660 ; C. Janning, *Dissertatio de anno quo Arius hæresiarcha, quo s. Alexander episcopus Constantinopol. obierint*, dans *Acta sanct.*, 1715, juin, t. vi, p. 71-84 ; G. N. Ockellu, *Dissertatio de Ario misero abrepta fato*, in-4, Rostochii, 1708 ; J. Wucherer, *Prolusio de Arii morte misera*, in-4, Ienæ, 1730 ; A. Greve, *Athanasius de morte Arii referens*, in-4, Halae, 1722. Sozomène et Théodoret n'ont fait que citer Athanase. Rufin et Socrate ont fait usage d'une source non identique. Au ive siècle on rencontre de fréquentes allusions à la mort tragique d'Arius. S. Épiphane, *Hæres.*, lxviii, 6, *P. G.*, t. xlii, col. 194 ; Faustin et Marcellin, *Libellus precum*, 3, *P. L.*, t. xiii, col. 85 ; S. Ambroise, *De fide*, l. I, c. xix, *P. L.*, t. xvi, col. 557 ; S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, xxv, 8, *P. G.*, t. xxxv, col. 1210. Arius mourut avant saint Alexandre, quoi qu'en disent Valois, notes à Socrate, l. II, c. i, ii, *P. G.*, t. lxvii, col. 1643 sq., et Seeck, *Untersuchungen*, p. 29-31. On trouvera une discussion excellente du récit de saint Athanase dans Ch. W. F. Walch, *Entwurf einer völlständigen Historie der Ketzereien*, 2e partie, p. 500-510. (H. L.)]

patriarche de la vie religieuse, saint Antoine, écrivit aussi plusieurs fois dans ce sens à l'empereur, qui le tenait en très haute estime. Constantin ne se laissa pas persuader ; il répondit non sans quelque aigreur aux Alexandrins, ordonna aux clercs et aux vierges consacrées à Dieu de se tenir tranquilles et assura qu'il ne consentirait pas à rappeler Athanase, qui n'était qu'un brouillon condamné par une sentence ecclésiastique ; il écrivit à saint Antoine qu'il était impossible que tant et de si sages évêques eussent porté une injuste sentence, qu'Athanase, impérieux et orgueilleux, portait la peine de la désunion et de la discorde. Sozomène ajoute : « Les adversaires d'Athanase insistaient sur ce dernier point, sachant qu'aux yeux de Constantin le plus grand crime était de troubler la paix de l'Église [1]. »

1. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXXI, *P. G*, t. LXVII, col. 1025. M. P. Allard, *Le christianisme et l'empire romain de Néron à Théodose*, in-8, Paris, 1897, p. 182, tire d'indications du genre de celle de Sozomène une psychologie de Constantin qui nous paraît singulièrement bienveillante en ce qui concerne les sentiments de l'empereur à l'égard de l'Église chrétienne qu'il aurait « toujours passionnément aimée. Un sens catholique très remarquable et qui en une certaine mesure compensait ou corrigeait ses erreurs, lui faisait haïr dans l'Église jusqu'à l'ombre d'une division. L'unité, tel lui semblait en être le caractère divin. S'il oublia plus d'une fois la tolérance religieuse, ce fut à l'occasion de chrétiens jugés rebelles à cette unité. Respectant l'existence du culte païen, qu'il injurie parfois, qu'il gêne même dans certains de ses actes, mais dont il garantit au moins les libertés essentielles, il réserve ses rigueurs aux hérétiques ou à ceux qu'il estime tels. Il les poursuit moins encore pour exécuter à leur égard les décisions des conciles que pour se contenter soi-même et remplir la mission dont il se croit investi. De là, en plus de nombreuses mesures de détail, une loi générale de 331, interdisant les sectes de toute dénomination, proscrivant leurs livres, bannissant leurs chefs, confisquant leurs églises et défendant leurs assemblées ». Cette psychologie semble par trop simpliste : Constantin considérait le christianisme comme une puissance, il le rattachait aux forces politiques et entendait lui faire rendre son maximum d'effet pacificateur dans l'État. Quant aux destinées et à l'intégrité de l'Église catholique, il s'y intéressait sans doute, mais simplement parce qu'il avait pour ainsi dire *pris à ferme* la gérance du catholicisme pour l'incorporer à l'empire. C'est ce qui explique son horreur et sa brutalité à l'égard des sectes hérétiques et dissidentes. Il savait qu'il pouvait, à force de vigueur, maîtriser l'Église étroitement unie et la faire avancer dans la direction voulue par lui, mais l'éparpillement des sectes lui échapperait et il les maltraitait avec le même arbitraire et la même arrière-pensée peut-être qu'il maltraitait l'évêque Athanase, non moins dangereux qu'elles, puisque celui-ci voulait soustraire en bloc à l'empereur ce que les sectes lui dérobaient en détail. A l'égard des sectes, pas plus qu'à l'égard d'Athanase, Constantin ne gardait de mesure. Il s'attri-

A Alexandrie, deux partis étaient en présence : celui d'Athanase et celui des mélétiens dirigé par Jean Archaph. Celui-ci ambitionnait le siège d'Alexandrie et se montrait si remuant que Constantin, sans égard pour tout ce qu'on put lui dire, l'envoya en exil [1]. Constantin s'opposait par-dessus tout à la multiplication des sectes dans le christianisme [2]. A la date où nous nous trouvons, les ariens ne formaient pas encore des communautés distinctes de l'Église, pas plus à Alexandrie qu'ailleurs [3].

Paul, évêque de Constantinople, successeur d'Alexandre [4], à qui les ariens n'avaient pu venir à bout de faire succéder Macédonius le futur hérésiarque, Paul fut exilé par Constantin et relégué dans le Pont [5]. On lui reprochait son installation sans le concours d'Eusèbe de Nicomédie et de Théodore d'Héraclée qui revendiquaient le droit de sacrer l'évêque de Byzance [6]. Sa moralité ne fut pas à l'abri des soupçons injustes. Socrate et Sozomène placent l'exil de Paul sous Constance ; ils confondent le premier et le second exil ; la chronologie de saint Athanase est préférable sur ce point [7].

52. Baptême et mort de Constantin, retour de saint Athanase de son premier exil. [480]

Vers l'époque de la fête de Pâques de l'année 337, Constantin se sentit malade et, pour se remettre, il se rendit aux bains de Nicomé-

buait le droit de supprimer les unes et de se débarrasser de l'autre. Car il ne faut pas faire de Constantin une âme sensible : il était homme à tout faire. Assassin de son fils Crispus et de sa femme Fausta, nous doutons qu'il ait eu pour la vie d'Athanase la sollicitude dont Constantin le jeune lui fait honneur. L'exil d'un Égyptien dans la Germanie pourrait bien avoir été le résultat d'un calcul que la robuste santé de l'évêque et la prompte mort de l'empereur déjouèrent. (H. L.)

1. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXXI, *P. G.*, t. LXVII, col. 1025.
2. Relire les édits de 313 et de 323, *Cod. theod.*, l. XVI, tit. II, leg. 5. (H. L.)
3. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXXII, *P. G.*, t. LXVII, col. 1025.
4. Mort à la fin d'août 336. Tillemont, *op. cit.*, t. VII, p. 37, 657. (H. L.)
5. Fin de l'année 336. S. Athanase, *Hist. arian.*, c. VII, *P. G.*, t. XXV, col. 701 ; Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. VI, VII, *P. G.*, t. LXVII, col. 192 sq. ; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. III, c. III, IV, *P. G.*, t. LXVII, col. 1037 sq. (H. L.)
6. La revendication de l'évêque d'Héraclée en Thrace était fondée, celle de l'évêque de Nicomédie ne l'était pas.
7. S. Athanase, *Hist. arianor. ad monachos*, c. VII, *P. G.*, t. XXV, col. 701.

die et peu après aux sources chaudes de Drépanum, qu'il avait appelé Hélénopolis en l'honneur de sa mère. Ce fut dans cette ville que Constantin reçut, comme catéchumène, l'imposition des mains. D'Hélénopolis, Constantin se fit transporter dans la villa d'Ancyrona, située dans un faubourg de Nicomédie, et il y convoqua un certain nombre d'évêques pour assister à la cérémonie de son baptême. Jusqu'alors Constantin, suivant l'usage ou plutôt l'abus de son époque, avait différé de le recevoir : il avait donné pour raison de ces délais, qu'il désirait le recevoir dans le Jourdain [1]. Les évêques firent les diverses cérémonies, et Constantin reçut le sacrement avec une piété très vive ; il ne revêtit plus la pourpre à partir de ce moment,
481] et se prépara à la mort. Saint Jérôme dit dans sa Chronique qu'Eusèbe de Nicomédie lui donna le baptême, et cette assertion paraît fondée, car Constantin se trouvant dans le diocèse d'Eusèbe, il était convenable que celui-ci administrât le sacrement. Mais la réflexion que saint Jérôme fait à ce propos, à savoir que Constantin prouva par là qu'il partageait les idées des ariens, est insoutenable. Depuis son retour de l'exil, les sentiments ariens d'Eusèbe étaient ignorés de Constantin qui s'en tenait à la profession de foi orthodoxe de l'évêque en qui il voyait l'artisan de la paix dans l'Église [2]. L'exil d'Athanase et la réintégration d'Arius à la communion ecclésiastique ne prouvent pas que Constantin ait eu des sentiments hétérodoxes [3]. Constantin demanda toujours à Arius et à ses amis

1. Eusèbe, *De vita Constantini*, l. IV, c. LVII, *P. G.*, t. XX, col. 1216.

2. Excuser Constantin à ce prix c'est plaider l'irresponsabilité. Il paraît vraisemblable que le premier empereur chrétien n'a jamais été vraiment chrétien, ce qui, d'ailleurs, l'intéressait peut-être assez peu. Après avoir retardé le plus possible ce baptême qui lui eût imposé des obligations dont il entendait bien s'exonérer, il se résignait à le recevoir à l'heure où il sentait que tout allait finir pour lui. Chrétien, *in extremis*, il fut chrétien de foi arienne c'est-à-dire incorporé officiellement à la secte que l'Eglise chrétienne combattait avec l'énergie qu'on apporte à repousser loin de soi un germe de mort. La formule baptismale employée par Eusèbe était-elle valide ? Nous ignorons cette formule. Sur cette question nous renvoyons à la dissertation du *Dictionn. d'archéol. chrét. et de liturgie*, t. I, col 2818, relativement à la rebaptisation des ariens reçus dans l'Église catholique. Il faut tenir compte des doxologies hérétiques qui laissent pressentir une formule baptismale plus ou moins parallèle. (H. L.)

3. X. Le Bachelet, dans le *Dictionn. de théologie catholique*, 1903, t. I, col. 1807, estime que « rien n'autorise à dire que Constantin abandonna la foi de Nicée; tant qu'il vécut, personne n'osa l'attaquer en face, et quand il bannit saint Athanase et d'autres évêques, ce ne fut pas pour avoir soutenu cette foi, mais parce qu'il crut voir en eux des obstacles à sa politique de paix religieuse,

une profession de foi orthodoxe, conforme à celle de Nicée, à la-

ou parce qu'on les lui représenta comme coupables à divers titres ». Constantin ne pouvait abandonner la foi de Nicée parce qu'elle constituait à ses yeux une mesure de police d'une importance capitale pour le maintien de la paix religieuse; quant à accorder à cette foi l'assentiment de sa conscience, on ne s'aperçoit pas qu'il y ait jamais songé. Il était persuadé, ou faisait semblant de l'être, qu'il était chrétien autant qu'homme au monde. « Vous ne nierez point, écrivait-il en 335 aux évêques assemblés à Tyr, que je sois un fidèle serviteur de Dieu » et la preuve qu'il en donne est celle que tous les païens comprenaient et concevaient : « puisque c'est grâce au culte que je lui rends que la paix règne sur la terre. » Or le culte que rendait Constantin non baptisé consistait à quitter l'église au moment de la célébration de la liturgie. La bibliographie relative à Constantin est considérable, nous n'avons à rappeler ici que ce qui concerne son christianisme et sa politique religieuse. Deux travaux récents et inégalement intéressants relatifs à la vision dite du labarum ont paru dans la *Revue du clergé français*, Canet, *Le Labarum*, 1898, t. XIII, p. 1-22, et J. Turmel, *La vision de Constantin*, 1906, t. XLVIII, p. 518-526 ; cette dernière dissertation est de tous points remarquable, tandis qu'il n'y a guère à prendre dans F. G. Allaria, *Dell' apparizione della croce all' imperatore Costantino*, in-8, Alba, 1887 ; J. Ch. Wolf, *Disputatio de visione crucis Constantino Magno in cælo oblatæ*, in-4, Witteburgi, 1706 ; G. Toderini, *La Costantiniana apparizione della croce difesa contra G. A. Fabricio*, in-4, Venezia, 1773 ; J. J. Weidener, *Dissertatio de Constantino Magno signo crucis Christi in nubibus viso ad christianismum inaugurata*, in-4, Rostochii, 1703 ; N. Baring, *Dissertat. epistolica de crucis signo a Constantino Magno conspecto*, in-8, Hannoveræ, 1645 ; J. F. Borchmann, *Dissertatio historico-critica de labaro Constantini Magni*, in-4, Hafniæ, 1700 ; J.-B. du Voisin, *Dissertation critique sur la vision de Constantin*, in-12, Paris, 1774 ; T. M. Mamachi, *De Cruce Constantino visa et de evangelica chronotaxi*, in-4, Florentiæ, 1738 ; D. G. Möller, *Dissert. de labaro Constantiniano*, in-4, Altorf. 1696 ; M. Jacuzio, *Syntagma quo ad parentis magno Constantino crucis historia complexa est universa*, in-4, Romæ, 1755 ; Cl.-X. Girault, *Dissertat. hist. et critique sur le lieu où la croix miraculeuse apparut à Constantin et à son armée*, dans le *Magasin encyclopédique*, 1810 ; L. de Saint-Victor, *Apparition de la croix à l'empereur Constantin*, dans *Analecta juris pontifici*, 1873, t. XII, p. 389-401 ; enfin il faut faire une place à part à la curieuse dissertation de J. A. Fabricius, *Dissertatio de cruce Constantini Magni, qua probatur eam fuisse phænomenon in halone solari quo Deus usus sit ad Constantini Magni animum promovendum*, in-4, Hamburgi, 1706. En ce qui concerne la lèpre de Constantin, il suffit d'indiquer F. Th. Withof, *Dissertatio historica de ficta Constantini Magni lepra*, in-4, Lingen, 1767 ; A. Houtin, *La controverse de l'apostolicité des Églises de France au XIXe siècle*, in-8, Paris, 1901, p. 33. Le baptême de Constantin a fait l'objet d'un nombre considérable de dissertations et de divagations : J. Busæus, *Disputatio theologica de baptismo Constantini Magni*, in-4, Moguntiæ, 1589 ; J. Castelli, *Intorno al battesimo di Costantino imper., dissertaz.*, dans *La Scienza e la fede*, Napoli, 1870, t. XI, p. 201-219 ; R. Polus, *De baptismo C. M. imper.*, in-4, Romæ, 1562 ; in-8, Dilingæ, 1562 ; in-4, Venetiis, 1563 ; in-fol., Lovanii, 1567 ; E. Dalhus,

quelle il resta toujours fidèle. Si Arius l'induisit en erreur sur ses croyances, ce fut en se servant du mensonge et de l'équivoque. C'est l'opinion de Walch. L'empereur ne fit rien pour Arius que grâce à l'erreur où il se trouvait à l'égard de la foi réelle de cet hérésiarque [1].

Constantin traita sévèrement Athanase, mais il ne mit jamais en doute son orthodoxie, ce qui montre qu'il ne partageait pas la croyance arienne. Enfin, à l'exception de saint Jérôme, les contemporains parlent de Constantin avec respect et ne mettent pas en doute son orthodoxie [2].

Dissertatio de baptismo Constantini Magni, in-4, Hafniæ, 1696 ; M. Fuhrmann, *Historia sacra de baptismo Constantini Magni*, in-4, Romæ, 1743 ; in-4, Viennæ in Austria, 1747 ; J. Guidi, *Il battesimo di Costantino imperatore*, dans *Nuova Antologia*, 1883, série II, t. XLI, p. 41-52 ; P. Halloix, *Epistola de baptismo Constantini*, dans Morin, *Antiq. eccles. orient.*, 1682 ; A. Scultetus, *Confutatio Cæs. Baronii de baptismo Constantini Magni*, in-4, Neustadii, 1607 ; G. E. Teutzel, *Examen fabulæ Romanæ de duplici baptismo C. M.*, in-4, Wittebergæ, 1683 ; B. Walther, *Diatribe eleuchtica de imperatoris C. M. baptismo, donatione et legatione ad concilium Nicænum*, in-12, Ienæ, 1816, et avant tout de Smedt, *Principes de critique historique ou dissertations d'hist. ecclésiastique*, in-12, Paris, 1883. Le document connu sous le nom de donation de Constantin ne saurait nous retenir un seul instant, nous indiquerons donc tout de suite quelques travaux relatifs à la politique religieuse de Constantin, mais tout d'abord deux études sur sa conversion, B. G. Struve, *Dissertatio de Constantino Magno ex rationibus politicis christiano*, in-4, Ienæ, 1713 ; G. Boissier, *La conversion de Constantin*, dans la *Revue des Deux-Mondes*, 1886, t. LXXVI, p. 51-72, reproduit dans *La fin du paganisme*, in-12, Paris, 1898, t. I. Pour sa politique : Am. Thierry, *Fragment d'histoire sur la politique chrétienne de Constantin*, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des sciences morales et politiques*, 1847, t. I, p. 374-387 ; Chr. Kormart, *Dissertatio politica de Constantino Magno*, in-4, Lipsiæ, 1665 ; G. C. Leutner, *Dissertatio de Constantino Magno non ex rationibus politicis christiano*, in-4, Lipsiæ, 1714 ; E. D. A. Martini, *Ueber die Einführung der christlichen Religion als Staatsreligion im römischen Reiche durch Kaiser Konstantin*, in-4, München, 1813 ; J. C. Hoier, *Quæ Constantino Magno favoris in christianos fuerunt causæ*, in-4, Ienæ, 1758 ; J. D. Baier, *Disputatio de erroribus quibusdam politicis Const. Mag. imputatis*, in-4, Ienæ, 1705 ; Fr. Balduinus, *Const. Mag., sive Constantini imp. legibus ecclesiasticis atque civilibus commentariorum, libri II*, in-8, Basileæ, 1556 ; in-8, Argentorati, 1612 ; in-8, Lipsiæ, 1727 ; Edw. Cutts, *Constantine the Great, the union of the State and the Church*, in-8, New-York, 1881 ; V. Duruy, *La politique religieuse de Constantin* (312-337), dans les *Comptes rendus de l'Acad. des sc. mor. et polit.*, 1882, t. XVII, p. 185-227. (H. L.)

1. Walch, *Ketzerhist.*, t. II, p. 513.

2. V. Duruy, *Hist. des Romains*, in-8, Paris, 1885, t. VII, p. 200, a raconté les atrocités sanglantes de Constantin. « L'homme qui avait fait tuer son beau-

Peu de temps avant sa mort Constantin décida le rappel de l'exil de saint Athanase [1]. Théodoret dit qu'il en donna l'ordre en pré- [482]
sence d'Eusèbe de Nicomédie, et malgré les efforts de celui-ci [2]. Constantin le jeune dit que son père avait résolu le rappel d'Athanase, mais que prévenu par la mort c'était à lui, son héritier, d'obéir à la dernière pensée de son père [3].

Le retour d'Athanase ne put s'effectuer qu'un an après ; ce retard fut peut-être amené par les événements politiques. Constantin avait laissé un testament qu'en l'absence de ses fils il confia à un prêtre sûr. Ce prêtre devait le remettre à Constance, second fils de l'empereur, mandé aussitôt après la mort de son père. On ignore le motif du choix de Constance par l'empereur ; peut-être s'explique-t-il par ce fait que Constance se trouvait le plus à proximité de Nicomédie ; selon Julien l'Apostat [4], Constantin avait en Constance une confiance

père, son neveu, le jeune fils de Maxence, le mari de sa sœur et les deux césars de Licinius, » son propre enfant et sa femme un moment adorée, n'hésita pas à faire égorger un enfant de douze ans, Licinianus, fils d'une sœur qu'il aimait, Constantia, mais qui paraissait pouvoir créer un jour quelque embarras aux enfants dont il allait faire mourir la mère, ses fils du second lit. « En quelques jours, Constantin avait égalé Néron. » On se détournait de lui avec horreur, bien qu'il fût difficile d'épouvanter les hommes de ce temps. On afficha aux portes du palais impérial un distique qui faisait allusion à ces atrocités sanglantes et la parure efféminée de Constantin :

Saturni aurea secla quis requiret ?
Sunt hæc gemmea sed Neroniana. (H. L.)

1. Ce fait est rapporté par Sozomène, *Hist. eccles.*, l. III, c. II, *P. G.*, t. LXVII, col. 1036 ; Sozomène, d'ailleurs, insinue plus qu'il n'affirme. (H. L.)

2. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXX, *P. G.*, t. LXXXII, col. 989.

3. S. Athanase, *Apologia contra arianos*, c. LXXXVII, *P. G.*, t. XXV, col. 405. Constantin le jeune paraît avoir eu à un degré élevé le souci de la gloire paternelle. Il n'avait pas attendu le règlement de partage de l'empire pour rendre la liberté à Athanase, dès le 17 juin 337, moins d'un mois après la mort de Constantin. La chronologie de cet épisode a été refaite au cours des dernières années. C'est en 337 qu'aurait eu lieu le retour du saint ; cf. F. Larsow, *Die Fest Briefe des heil. Athanasius*, in-8, Leipzig, 1890, p. 29 ; Sievers, *Athanasii vita acephala*, p. 99 ; A. von Gutschmidt, *Kleine Schriften*, edit. F. Rühl, in-8, Leipzig, 1890, t. II, p. 430 ; Gwatkin, *Studies of arianism*, in-8, Cambridge, 1900, p. 140-142. Athanase rentrait dans Alexandrie le 23 novembre 337. Sur Constantin le Jeune, cf. Baudot, *Dissertation critique sur la famille de Constantin et en particulier sur Constantin le jeune*, dans le *Magasin encyclopédique*, 1812, t. VI, p. 241-274. (H. L.)

4. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXXIX, *P. G.*, t. LXVII, col. 180 ; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXXIV, *P. G.*, t. LXVII, col. 1032 ; Rufin, *Hist. eccles.*, l. I, c. XI, *P. L.*, t. XXI, col. 482 sq.

particulière et il voulait l'instituer son exécuteur testamentaire. Ce testament confirmait une ordonnance déjà émise en 335 [1] et établissait le partage suivant: Constantin, l'aîné des fils, avait en partage la Gaule, l'Espagne et la Bretagne ; Constance, l'Orient ; Constant, l'Italie et l'Afrique ; et en outre les deux neveux de l'empereur Dalmatius et Annibalianus (fils de son frère Dalmatius Annibalianus) devaient avoir la Thrace, la Macédoine, l'Illyrie et l'Achaïe, et le second, qui était également gendre de Constantin, le Pont et les pays limitrophes [2].

Constantin mourut le jour de la Pentecôte, 22 mai 337 [3]. Son corps reposait à peine dans l'église des Apôtres à Constantinople [4], lorsque ses deux neveux Dalmatius et Annibalianus, et son jeune frère Julius Constance (le père de l'apostat), furent massacrés avec quelques-
[483] uns de leurs parents et des personnages de distinction [5]. Constance a été soupçonné d'avoir ordonné ce massacre, et Philostorge l'en excuse en disant que Constantin le Grand avait prescrit ces exécutions dans son testament pour se venger de ses parents qui l'avaient empoisonné ; c'est pure imagination [6].

Les trois fils de Constantin sentirent le besoin de s'entendre et d'adopter une nouvelle division de l'empire. Cette entrevue eut lieu à Constantinople en septembre 337.

Ils se réunirent dans le même but en Pannonie dans le courant de 338 [7]. On décida dans cette entrevue le rappel de tous les évê-

1. Socrate, *loc. cit.*; Sozomène, *loc. cit.*

2. L'empire n'était plus qu'un bien de famille, partagé comme un domaine entre les héritiers du propriétaire. Nous voilà bien loin de la grande politique de Dioclétien. (H. L.)

3. Eusèbe, *De vita Constantini*, l. IV, c. LXIV, *P. G.*, t. XX, col. 1220. La date 338, donnée par les lettres festales, n'est pas recevable. (H. L.)

4. Eusèbe, *loc. cit.*

5. Constance quitta la Mésopotamie à la nouvelle de la mort de son père, Constantin II et Constant ne purent venir, mais parmi les autres membres présents de la famille se trouvaient Jules Constance, son beau-père, Annibalien son oncle, les deux fils de Dalmatius, un fils de Jules Constance, frère aîné de Gallus et de Julien l'apostat, mais dont le nom est ignoré, enfin quatre neveux de Constantin. Sous les yeux du nouvel empereur périrent Optatus beau-frère du prince défunt et deux oncles avec sept cousins de Constance. La responsabilité de celui-ci demeura gravement entamée, cf. P. Allard, *Julien l'Apostat*, in-8, Paris, 1900, t. I, p. 261-263. (H. L.)

6. Philostorge, *Hist.*, l. II, c. XVI, *P. G.*, t. LXV, col. 477.

7. Les trois Césars furent proclamés Auguste le 9 septembre. Le partage fut réglé définitivement à Sirmium, vers juillet-août de l'année 338. (H. L.)

ques exilés [1]. « Les trois empereurs Constantin, Constance et Constant rappelèrent après la mort de leur père, tous les évêques exilés et ils donnèrent à chacun d'eux une lettre pour les fidèles de leurs diocèses ; ainsi Constantin le jeune en donna une à Athanase pour les Alexandrins [2]. » Philostorge dit « qu'après la mort de Constantin tous les exilés eurent la permission de revenir » [3] ; ce qui semble indiquer une décision prise en commun par les trois empereurs, et par conséquent une entrevue. Saint Épiphane s'accorde pour le fond avec ces données quand il écrit : « Athanase reçut des deux empereurs Constantin le jeune et Constant la permission de revenir dans son pays, et Constance, qui se trouvait alors à Antioche, donna son assentiment à son retour [4]. »

L'entrevue en Pannonie ayant eu lieu dans l'été de 338 [5], saint Athanase dut quitter Trèves vers la même époque [6] ; cette conjecture s'accorde avec l'indication de Théodoret qu'Athanase était resté à Trèves deux ans et quatre mois [7]. Athanase, exilé à la fin de 335, n'a pu être à Trèves qu'en 336, et deux ans et quatre mois de séjour

1. Constance eut l'Orient, Constantin II eut la Gaule, l'Espagne et l'Afrique, Constant eut l'Italie et l'Illyrie. Saint Athanase, *Historia arianorum ad monachos*, c. viii, *P. G.*, t. xxv, col. 704. (H. L.)

2. S. Athanase. *Histor. arianor. ad monachos*, c. viii. *P. G.*, t. xxv, col. 704. [Sievers, *Einleitung zur vita Acephala*, dans *Zeitschrift für historische Theologie*. 1868, t. xxxviii, p. 100, place la date de la lettre en 337, Tillemont, *Mémoires*, 1699, t. viii, p. 672, adopte 338 ; de Broglie, *L'Église et l'empire romain*, t. iii, p. 17, admet la date 337, mais comme il place le retour à Alexandrie en 338, il suppose qu'Athanase demeura une année entière à Trèves sans profiter de la permission de partir. (H. L.)]

3. Philostorge, *Hist. eccles.*, l. II, c. xviii, *P. G.*, t. lxv, col. 480.

4. S. Épiphane, *Hæres.*, lxviii, n. 9, *P. G.*, t. xlii, col. 197.

5. C'est la date que donne la *Chron.* des *Epist. heort.*, *P. G.*, t. xxvi, col. 1353, nous avons dit dans une note précédente que nous ne l'acceptons pas lorsqu'elle fixe le retour à Alexandrie le 23 novembre 338. Voir p. 682, note 3. De Broglie, *L'Église et l'empire romain*, t. iii, p. 23, et Hefele l'acceptent sans restriction. Mais il suffit de remarquer que la même *Chronique* place en 338, au lieu de 337, la date de la mort de Constantin, laquelle ne peut faire l'objet d'un instant d'hésitation et avec Sievers, *op. cit.*, p. 100, et Gwatkin, *Studies of arianism*, 1882, p. 136-138, il faut disposer ainsi la chronologie : 22 mai 337, mort de Constantin ; 17 juin, lettre de Constantin II à Athanase ; automne : rencontre d'Athanase et de Constance à Viminacium ; 23 novembre, retour à Alexandrie ; juillet-août 338, entrevue des trois empereurs à Sirmium. (H. L.)

6. Nous maintenons ce paragraphe sous réserve des corrections chronologiques des notes qui précèdent. (H. L.)

7. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. II, c. i, *P. G.*, t. lxxxii, col. 992.

nous amènent à l'été ou à l'automne 338 [1]. L'avant-propos des lettres
484] festales de saint Athanase nous fournit des dates plus précises : il
486] place au 10 athyr (6 novembre) 336 l'arrivée de saint Athanase dans les Gaules, et au 26 athyr (23 novembre) 338 son départ pour Alexandrie. La dixième et la onzième lettres festales confirment ces données ; la dixième, écrite à l'occasion de la Pâque de 338, laisse voir l'évêque encore éloigné de son troupeau, mais ayant l'espoir de le rejoindre bientôt ; l'autre écrite pour la Pâque de 339, prouve que saint Athanase est depuis quelque temps à Alexandrie. Resterait à résoudre une difficulté de chronologie amenée par la date de la lettre donnée par Constantin le jeune à saint Athanase et destinée aux Alexandrins [2].

Le voyage de retour d'Athanase se fit à travers la Pannonie ; à Viminacium, en Mésie, pendant l'automne de l'année 337, l'évêque obtint une audience de l'empereur Constance [3] ; à Constantinople, il vit l'évêque Paul à peine rentré de l'exil et qui déjà, et en présence même d'Athanase, était incriminé de nouveau principalement par Macédonius, quoique en vain [4]. Plus tard [5] Athanase en appela à l'empereur Constance lui-même [6], pour prouver que, au cours de cette entrevue, il n'avait pas dit un seul mot contre ses ennemis et en particulier contre les eusébiens. Cette modération d'Athanase triompha peut-être des préventions de l'empereur.

1. Larsow, *Die Festalbriefe des heil. Athanasius*, p. 28, n. VIII ; p. 29, n. X, p. 104-106, 108, 112, 144 sq.

2. Saint Athanase, *Apologia contra arianos*, c. LXXXVII, *P. G.*, t. XXVI, col. 405 ; Théodoret, *Hist. eccles.*, l. II, c. II, *P. G.*, t. LXXII, col. 992 ; Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. III, *P. G.*, t. LXVII, col. 189 ; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. III, c. II, *P. G.*, t. LXVII, col. 1036. [Nous omettons une longue discussion de l'auteur ayant pour objet d'expliquer la date de la lettre de Constantin le jeune, 17 juin 337, et la série de difficultés qui n'existent plus en réalité depuis que la chronologie de ces événements a été rétablie comme nous venons de le faire dans la note 5 de la page précédente. (H. L.)]

3. S. Athanase, *Apologia ad Constantium*, n. V, *P. G*, t. XXV, col. 601.

4. S. Athanase, *Historia arianor. ad monachos*, c. VII, *P. G.*, t. XXV, col. 704 ; [Sievers, *Einleitung*, p. 101 ; Gwatkin, *Studies*, 1882, p. 138. (H. L.)]

5. Hefele mentionne ici l'expédition de Constance sur la frontière de Perse et dit qu'Athanase suivit l'empereur et se sépara de lui à Césarée de Cappadoce pour se diriger vers Alexandrie. Toutes ces combinaisons n'ont d'autre but que de remplir à tout prix l'intervalle juin 337, novembre 338. Il suffira de mentionner ici la suppression de ce passage. (H. L.)

6. S. Athanase, *Apologia ad Constantium*, c. V, *P. G.*, t. XXV, col. 601.

Plusieurs savants placent à cette époque une nouvelle entrevue d'Athanase avec Constance, à Antioche en Syrie [1]. Nous croyons qu'elle n'a eu lieu qu'après le concile de Sardique.

Il nous reste à concilier les données que nous avons sur le retour de saint Athanase. Comment Constantin II séjournant à Trèves, et avant l'entrevue de Pannonie, a-t-il pu donner à Athanase la lettre destinée aux Alexandrins ? Nous répondons que Trèves faisant partie de la part d'héritage de Constantin II, celui-ci pouvait grâcier l'évêque d'Alexandrie. La lettre impériale ayant pour but de faire cesser l'exil à Trèves, il était dans l'ordre qu'elle fût donné à Trèves même et avant le départ de l'empereur pour la Pannonie avec saint Athanase ; celui-ci ne devait pas l'y suivre comme un exilé mais comme un homme libre [2]. En outre, il pouvait être opportun de faire savoir aux Alexandrins, dès le 17 juin, que l'exil d'Athanase avait pris fin, car l'empereur amenant avec lui Athanase dans la Pannonie, les chrétiens d'Alexandrie, fidèles à l'illustre exilé, auraient pu [487]
concevoir des appréhensions au sujet de ce voyage et soulever des troubles dans l'Égypte [3]. Aussi Constantin a-t-il soin de dire dans cette lettre ce qu'il a fait pour Athanase, et d'en faire entrevoir aux Alexandrins le prochain retour [4].

Les manœuvres entreprises pour faire échouer ce projet n'eurent aucun succès. Avant que les eusébiens eussent cessé leurs intrigues, Athanase rentrait dans sa ville épiscopale le 23 novembre. Il y fut accueilli, dit saint Grégoire de Nazianze [5], au milieu de l'allégresse générale et comme l'empereur en personne eût pu être accueilli [6].

1. S. Athanase, *Apologia ad Constantium*, c. v, *P. G.*, t. xxv, col. 601 ; nous adoptons aussi cette date. (H. L.)

2. Hefele suppose ici qu'Athanase accompagna Constantin II en Pannonie. C'est possible ; en ce cas, muni de la lettre du 17 juin, il aurait quitté Trèves peu de jours après, puisque la rencontre des trois empereurs eut lieu à Sirmium, en juillet-août de la même année ; mais il n'avait pas dû se rendre jusqu'à Sirmium, car c'est là vraisemblablement qu'il eût rencontré Constance et leur entrevue de Viminacium ne paraît pas antérieure à l'automne. (H. L.)

3. L'argument est peu convaincant, c'est le moins qu'on en puisse dire. (H. L.)

4. Hefele imagine ici une opposition de Constance au retour d'Athanase à Alexandrie afin de gagner l'année 338. Nous omettons ces quelques lignes devenues inexactes. (H. L.)

5. S. Grégoire de Nazianze, *Oratio*, xxi, *P. G.*, t. xxxv, col. 1081 sq.

6. S. Athanase, *Apologia contra arianos*, c. vii, *P. G.*, t. xxv, col. 260.

53. Les ariens reprennent des forces. Concile de Constantinople en 338 ou 339.

Rufin [1], Socrate [2], Sozomène [3] et Théodoret [4] expliquent comment
[488] les ariens et les eusébiens parvinrent à s'emparer de l'esprit de Constance, tandis que ses frères restèrent fidèles à la foi de Nicée. Le prêtre dépositaire du testament de Constantin était l'ancien chapelain de Constantia, devenu, après la mort de cette princesse, chapelain de l'empereur sur lequel il eut assez de crédit pour obtenir le retour d'Arius [5]. Le *Liber synodicus* l'appelle Eustathe [6]; Baronius conjecture que ce prêtre pourrait bien être Acace, qui fut peu après nommé évêque de Césarée [7]. L'affaire du testament mit ce prêtre en rapport intime avec Constance, et lui permit de s'insinuer très avant dans la confiance du nouvel empereur, qui lui donna une place près de sa personne [8]. L'arien déguisé gagna à l'arianisme l'impératrice, l'eunuque Eusèbe, chambellan du palais et favori tout puissant de l'empereur à qui il persuada que les divisions dont souffrait l'Église étaient l'œuvre de ceux qui avaient introduit dans

1. Rufin, *Hist. eccles.*, l. I, c. XI, *P. L.*, t. XXI, col. 482 sq.
2. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXXIX ; l. II, c. II, *P. G.*, t. LXVII, col. 177, 188.
3. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. III, c. I, *P. G.*, t. LXVII, col 1033.
4. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. II, c. III, *P. G.*, t. LXXXII, col. 993.
5. Philostorge, *Hist. eccles.*, l. II, c. XVI, *P. G.*, t. LXV, col. 477, donne une explication différente. D'après lui Constantin remit son testament à Eusèbe de Nicomédie. Valois, dans ses notes à Socrate, juge que l'importance du document rend invraisemblable son dépôt entre les mains d'un prêtre (?), tandis que s'il s'agit d'un évêque il n'y trouve nulle objection. Mais un chapelain de la cour est un personnage de quelque considération et néanmoins assez modeste par son rang pour que le testament, que Constantin voulait demeurer secret jusqu'à l'arrivée de Constance, se trouvât en quelque façon caché, tant qu'il était entre ses mains.
6. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. II, col. 1275.
7. Baronius, *Annales*, ad ann. 337, n. 9. [Cette imagination est dépourvue de tout fondement. (H. L.)]
8. Rufin, *Hist. eccles.*, l. I, c. XI, *P. L.*, t. XXI, col. 482 sq.

le dogme chrétien la doctrine de l'ὁμοούσιος [1]. Ces insinuations réussirent à éloigner peu à peu Constance de la foi de Nicée, et les eusébiens toujours aux aguets, Eusèbe de Nicomédie, Théognis et d'autres, ne ménagèrent rien pour gagner l'empereur [2].

La lutte s'ouvrit par la violence. L'évêque Paul, de Constantinople, fut déposé par un synode d'eusébiens tenu dans sa ville épiscopale [489] à la fin de l'année 338, ou au début de l'année suivante [3]. Le malheureux évêque fut mis aux fers et conduit à Singara, en Mésopotamie, et Eusèbe de Nicomédie lui succéda sur le siège de Constantinople. Eusèbe arrivait enfin au terme de son ambition; lui seul, dit saint Athanase [4], avait été cause du malheur de Paul, bien intentionné il est vrai, mais peu pratique et manquant de tact [5].

Vers le même temps mourut le prudent ami des ariens Eusèbe de Césarée, l'historien de l'Église [6]; mais les ariens réparèrent prom-

1. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. II, c. II, *P. G.*, t. LXXXII, col. 993.

2. *Id.*; Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. II, *P. G.*, t. LXVII, col. 187; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. III, c. I, *P. G.*, t. LXVII, col. 1033.

3. Tillemont, *Mém. p. serv. à l'hist. ecclés.*, t. VI, p. 304. [X. Le Bachelet, dans le *Dictionn. de théologie catholique*, t. I, col. 1808, dit: au début ou dans la seconde moitié de l'année 339. (H. L.)]

4. S. Athanase, *Hist. arianor. ad monachos*, c. VII, *P. G.*, t. XXV, col. 701; Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. VII, *P. G.*, t. LXVII, col. 193; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. III, c. IV, *P. G.*, t. LXVII, col. 1049; *Liber synodicus*, dans Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. II, col. 1275.

5. Möhler, *Athanasius der Grosse*, t. II, p. 50. [Cf. Tillemont, *Mémoires pour servir à l'hist. eccles.*, 1700, t. VII, p. 251-260, 697-702; *Acta sanct.*, 1698, juin t. II, p. 13-24, (3e édit., p. 13-25); *Dictionary of christ. biograph.*, t. IV, p. 256. (H. L.)]

6. Nous n'avons rien à dire ici de la valeur d'Eusèbe considéré en tant qu'historien; c'est sa théologie qui est surtout en question dans cette histoire, et, à ce sujet, on trouvera d'utiles recherches dans S. Dreyling, *Eusebianum doctrinæ salvificæ systema*, in-4, Lipsiæ, 1732; E. Laurent, *Eusèbe de Césarée et sa méthode de philosophie traditionnelle*, dans les *Annales de philos. chrét.*, 1850, série IV, t. II, p. 269-292; C. D. A. Martini, *Eusebii Cæsariensis de divinitate Christi sententia, ejusque tum in placitis Arrianis tum cum fide Nicæno-Athanasiana comparatis...*, partic. I, in-4, Rostochii, 1795; J. Ritter, *Eusebii Cæsariensis de divinitate Christi placita*, in-4, Romæ, 1823. Eusèbe est qualifié d'hérétique par Athanase, Épiphane, Jérôme, les Pères du VIIe siècle, Nicéphore de Constantinople, Photius, Suidas, Zonaras, Baronius, Noël Alexandre, Petau, Scaliger, A. Scultet, G. Arnold, Mosheim, Tillemont, Maran. Eusèbe a beaucoup changé, il n'est plus après Nicée ce qu'il était avant. Un siècle plus tôt il eût pu satisfaire sa tendance vers les idées origénistes et fournir une carrière utile et honorable. Le temps où il vécut était trop chargé de difficultés

ptement cette perte en lui donnant pour successeur son disciple Acace, qui se rangea aussitôt parmi les plus actifs, les plus savants et les plus dangereux amis de l'arianisme.

En même temps recommençait contre saint Athanase la campagne de calomnies et d'accusations; car Athanase n'était pas demeuré oisif depuis son retour d'exil: il avait gagné plusieurs évêques à la doctrine de l'ὁμοούσιος et les avait détachés du parti des eusébiens [1]. La résurrection des calomnies contre Athanase, la confusion intentionnelle faite par celui-ci entre ariens et eusébiens, enfin le ton de l'apologie des évêques égyptiens en faveur de leur collègue ne laisse pas de doute sur la reprise des hostilités [2]. Ce ton est d'ailleurs jus-
90] tifié par l'attitude des eusébiens.

Constantin le Grand avait défendu aux ariens de se constituer en communautés particulières ayant un service divin à part; en [338] [3] les eusébiens éludèrent cette ordonnance et donnèrent un évêque au parti arien d'Alexandrie. Leur choix tomba sur le prêtre Pistus [4], jadis déposé à cause de ses sentiments ariens par le prédécesseur d'Athanase et par le concile de Nicée. Pistus fut ordonné évêque par Secundus, évêque de Nicée, également déposé par le concile de Nicée. Les eusébiens envoyèrent à Alexandrie des diacres chargés d'assister au service divin célébré par Pistus, et de travailler à une scission définitive entre ariens et orthodoxes [5].

pour un homme de sa trempe. Il semble qu'on peut classer ce théologien caméléon parmi les semi-ariens : c'est à eux qu'il ressemble le plus, puisque avec eux il admet la ressemblance en toutes choses du Père avec le Fils et sa génération du Père avant tous les temps, cf. Möhler, *Athanasius der Grosse*, t. II, p. 36 sq. ; Dorner, *op. cit.*, p. 792 sq. ; Hœnell, *De Eusebii Cæsariensis religionis divinæ defensore, commentatio ad apologetices christianæ historiam spectans*, in-8, Göttingæ, 1843. (H. L.)

1. S. Athanase, *Hist. arianor. ad monachos*, c. IX, *P. G.*, t. XXV, col. 703.

2. S. Athanase, *Apologia contra arianos*, c. III-XIX, *P. G.*, t. XXV, col. 252 sq. ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. II, p. 1279 sq.

3. Hefele donne, par erreur, la date 339. (H. L.)

4. S. Athanase, *Apologia contra arianos*, c. XIX, XXIV, *P. G.*, t. XXV, col. 280, 288.

5. Ce récit est celui des évêques égyptiens, Athanase, *Apolog. c. arian.*, c. XIX. Il prouve que Pistus ne fut choisi que par la seule communauté arienne d'Alexandrie ; il ne permet donc pas de conclure, comme l'ont fait dom Ceillier, (*Histoire générale des auteurs sacrés*, t. V, p. 161) et Mœhler, (*Athanasius*, t. II, p. 52) que les eusébiens avaient déjà déposé saint Athanase et nommé Pistus à sa place. Ces deux historiens ont pensé que la nomination de Pistus avait eu lieu dans un synode eusébien tenu à Antioche; mais

A la même époque, les eusébiens reprirent non seulement les anciennes accusations contre Athanase, mais ils en inventèrent de nouvelles, aussi peu fondées que les premières. Ils accusèrent donc Athanase :

1) D'avoir affligé les citoyens d'Alexandrie par son retour;

2) D'avoir causé, depuis lors, nombre de sévices;

3) D'avoir accaparé et vendu le blé à lui confié par Constantin pour les veuves de Libye et d'Égypte [1]. |491

4) D'après Sozomène [2], les eusébiens auraient enfin accusé Athanase d'avoir repris son siège épiscopal sans y être autorisé par un jugement préalable de l'Église.

Ces accusations furent portées par les eusébiens devant les trois empereurs (par conséquent du vivant de Constantin II), et Constance les regarda comme fondées; il crut en particulier à l'accaparement et à la vente des blés de Constantin le Grand [3]. Les eusébiens ne s'en tinrent pas là : ils envoyèrent aussi dans le courant de 339 [4] une ambassade à Rome au pape Jules Ier. Elle se composait du prêtre Macaire et des deux diacres Martyrius et Hesychius, ayant pour mission de porter devant le pape les accusations intentées contre Athanase, de l'indisposer contre l'évêque, et de l'amener à envoyer à Pistus, le faux évêque d'Alexandrie, qu'ils donnaient comme un évêque orthodoxe, les lettres de communion, c'est-à-dire de décider Jules à reconnaître Pistus comme véritable évêque [5]. Les ambassadeurs eusébiens devaient en outre remettre au pape les procès-ver-

Tillemont a déjà fait la remarque très fondée que les actes de ce synode ne disent rien de ce fait. Cf. Tillemont, *Mémoires*, t. VI, p. 129, ed. Bruxelles. — Saint Épiphane dit aussi (*Hær.*, LXIX, 8) que Pistus fut établi par les ariens, évêque d'Alexandrie.

1. S. Athanase, *Apologia contra arianos*, c. III, *P. G.*, t. XXV, col. 250 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. II, col. 1279 sq.

2. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. III, c. II, *P. G.*, t. LXVII, col. 1036.

3. Mansi, *op. cit.*, col. 1279, 1302 ; S. Athanase, *Apol. cont. arian.*, c. III, XVII, XVIII, *P. G.*, t. XXV, col. 250, 273 sq. ; *Hist. arian. ad monachos*, c. IX, *P. G.*, t. XXV, col. 704. Dans ce dernier passage, saint Athanase se sert d'une figure de rhétorique pour faire tenir aux eusébiens un discours à l'empereur ; les eusébiens lui font voir combien il est nécessaire qu'il vienne à leur secours.

4. Cette ambassade est de la fin de l'année 339 ; cf. Sievers, *Einleitung zur Athanasii vita acephala*, dans *Zeitschrift für historische Theologie*, 1868, t. XXXVIII, col. 102. (H. L.)

5. S. Jules Ier, lettre citée par S. Athanase, *Apol. cont. arian.*, c. XXIV, *P. G.*, t. XXV, col. 288.

baux de la commission qui avait enquêté dans la Maréotide au sujet de l'affaire d'Ischyras [1]. Les hérétiques de tous temps ont compris combien Rome pèserait dans la balance de l'église et de l'opinion si elle se déclarait pour eux et ils n'ont nié sa primauté que quand elle les a repoussés.

54. *Concile d'Alexandrie en [338]. Rome entre dans le débat. Fuite de saint Athanase.*

Le pape Jules communiqua à saint Athanase une copie des procès-verbaux de la commission qui s'était rendue dans la Maréotide [2]. Celui-ci songeant à sa défense, envoya dans ce but des représentants à Rome et aux empereurs Constantin et Constant [3]. En outre il prépara la réunion à Alexandrie d'un concile composé des évêques
92] de l'Égypte, de la Libye, de la Thébaïde et de la Pentapole, chargé de connaître des accusations portées contre lui [4]. Au nombre d'une centaine, ces évêques déclarèrent sans fondement les nouvelles accusations et ils attestèrent :

1° L'allégresse générale causée par le retour d'Athanase ;

2° L'absence de toutes représailles contre les prêtres ou les laïcs à cette occasion. Les faits argués étaient antérieurs au retour d'Athanase, la responsabilité en retombait sur le préfet d'Egypte bien éloigné dans sa conduite de favoriser les orthodoxes ;

3° L'activité désintéressée déployée par Athanase dans les distributions de blé. Nulle plainte à cette occasion n'avait jamais été

1. Jules Ier, lettre citée par S. Athanase, *Apologia contra arianos*, c. XXII-XXIV, XXVII, LXXXIII, *P. G.*, t. XXV, col. 284, 285, 288, 292, 396.

2. L'enquête de 335, cf. S. Athanase, *Apologia contra arianos*, c. LXXXIII, *P. G.*, t. XXV, col. 396.

3. S. Athanase, *Histor. arianor. ad monachos*, c. IX, *P. G.*, t. XXV, col. 704 ; *Apolog. cont. Arian.*, c. XXII, XXIV, *P. G.*, t. XXV, col. 284, 288.

4. S. Athanase, *Apologia contra arianos*, c. I, *P. G.*, t. XXV, col. 248. [Baronius, *Annales*, 1590, ad ann. 339, n. 2-11 ; *Conc. regia*, t. II, col. 620 ; Labbe, *Conc.*, 1671, t. II, col. 532-558 ; Pagi, *Crit. Annal. Baronii*, 1689, ad ann. 339, n. 7 ; Hardouin, *Concil. coll.*, t. I, col. 569 ; Coleti, *Conc.*, 1728, t. II, col. 557 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. II, col. 1277. La date du concile d'Alexandrie est discutée entre 339 et 340 ; le millésime 338 nous paraît plus acceptable. (H.L.)]

portée contre l'évêque, tandis que les ariens s'étaient employés à accaparer les blés appartement à l'Église [1].

Le concile d'Alexandrie se tint à la fin de [338], ou au plus tard dans le commencement de [339], parce que dans leur lettre synodale les évêques parlent encore des trois empereurs, ce qui prouve que Constantin II vivait encore [2]; et Athanase rapporte que ses ambassadeurs furent bien reçus par Constantin et Constant, qui renvoyèrent avec mépris ceux de ses adversaires [3].

Lorsque le prêtre Macaire, chef de l'ambassade des eusébiens, apprit que les fondés de pouvoir de saint Athanase approchaient de Rome, il se hâta quoique malade d'en sortir : il avait compris que tout allait être découvert. Les deux diacres eusébiens demeurés à Rome, Martyrius et Hesychius, redoutant une confrontation immédiate avec les défenseurs d'Athanase, réclamèrent la convocation d'un concile devant lequel ils promettaient de prouver la culpabilité [493] d'Athanase. Le pape Jules accéda à cette demande : il écrivit d'un côté à saint Athanase, de l'autre aux eusébiens, pour les convoquer tous à un concile qui ferait une enquête sur le véritable état des choses; le pape se réservait de déterminer le lieu et l'époque de la réunion de ce concile [4].

Pour répondre à la convocation faite par le pape [5] et par suite des événements survenus à Alexandrie, Athanase se rendit à Rome. Au moment où la paix reparaissait dans l'Église, où nulle accusation ne subsistait alors contre Athanase, le préfet d'Égypte avait inopinément publié un décret impérial arrivé de Constantinople, portant la nomination d'un certain Grégoire de Cappadoce à la succession d'Athanase. Celui-ci a écrit à plusieurs reprises que cette nomination avait été obtenue par une intrigue des eusébiens [6]; dans un autre passage, il dit que ce Grégoire avait été à Constantinople un ordonnateur de fêtes immorales [7], et, dans une lettre encyclique

1. S. Athanase, *Apolog. cont. arian.*, c. v, vii, xviii, *P. G.*, t. xxv, col. 256, 260, 277 ; Mansi, *op. cit.*, t. ii, col. 1279 sq.

2. Il mourut avant le 9 avril 340. (H. L.)

3. S. Athanase, *Hist. arian. ad mon.*, c. ix, *P. G.*, t. xxv, col. 704.

4. La lettre du pape Jules est transcrite par S. Athanase, *Apolog. cont. arian.*, c. xxii, xxiv, *P. G.*, t. xxv, col. 284 sq. ; *Histor. arianor. ad monachos*, c. ix, *P. G.*, t. xxv, col. 704.

5. S. Athanase, *Apolog. cont. arian.*, c. xxix, *P. G.*, t. xxv, col. 296.

6. S. Athanase, *Epist. encycl. ad episcopos*, c. ii, *P. G.*, t. xxv, col. 541 ; *Hist. arian. ad mon.*, c. ix, *P. G.*, t. xv, col. 704.

7. *Id.*, c. lxxv, *P. G.*, t. xxv, col. 754.

adressée à tous les évêques de la chrétienté, il fit voir le scandale résultant de l'intrusion de ce Cappadocien. Avant l'arrivée de Grégoire à Alexandrie, le peuple envahit les églises pour empêcher leur occupation par les ariens. Mais le préfet d'Égypte, l'apostat Philagrius, compatriote de Grégoire, chassa le peuple des églises, et y fit commettre, par les juifs et les païens, les plus odieuses profanations [1]. Ceci se passait pendant le carême. Le préfet fit surveiller très activement l'église de Théonas [2] où Athanase avait coutume de se rendre [3],
94] dans l'espoir de s'emparer de lui. Mais Athanase put s'échapper [4] après avoir conféré le baptême à beaucoup de personnes, quatre jours avant l'arrivée de Grégoire à Alexandrie (19 mars).

Le vendredi-saint, Grégoire prit possession par la force, et après de nouveaux actes d'une brutalité révoltante, de l'église de Cyrinus [5]. De nouveaux scandales se produisirent dans d'autres églises [6]. On commença des poursuites juridiques, des hommes et des femmes appartenant à des familles nobles furent publiquement battus de verges pour avoir refusé de reconnaître l'évêque intrus [7].

Le récit de ces événements nous a fait intervertir l'ordre chronologique. Certains historiens, s'appuyant sur les termes de la lettre encyclique de saint Athanase à tous les évêques, ont posé en principe que l'invasion de l'église de Théonas et la fuite de saint Athanase ont eu lieu après l'arrivée de Grégoire et après la prise de possession de l'église de Cyrinus, par conséquent après le vendredi-saint [8]. Ce calcul est erroné parce que 1° saint Athanase mentionne dans un

1. S. Athanase, *Epistola encyclica ad episcopos*, c. III, *P. G.*, t. XXV, col. 541.
2. Larsow, *op. cit.*, p. 30, n. XI.
3. S. Athanase, *Epist. encycl. ad episcopos*, c. V, *P. G.*, t. XXV, col. 548.
4. *Id.*, c. V; *Hist. arian. ad monach.*, c. XXI, *P. G.*, t. XXV, col. 561; *Epist. heort. Chron.*, *P. G.*, t. XXVI, col. 1353, 1354.
5. S. Athanase, *Epist. encycl. ad episc.*, c. IV, *P. G.*, t. XXV, col. 544 sq.; *Hist. arian. ad monachos*, c. X, *P. G.*, t. XXV, col. 705.
6. Larsow, *Die Festalbriefe des heiligen Athanasius*, in-8, Leipzig, 1852, pl. III, plan de la ville d'Alexandrie avec ses églises. [Cf. H. Leclercq, *Alexandrie*, dans le *Dictionn. d'arch. chrét.*, t. I, col. 1107-1112. (H. L.)]
7. S. Athanase, *Epist.*, *encycl. ad episc.*, c. IV, V, *P. G.*, t. XXV, col. 544 sq.
8. S. Athanase, *Epist. heort. Chron.*, *P. G.*, t. XXVI, col. 1354; Sievers, *Einleitung zur Athanasii vita acephala*, dans *Zeitschrift für historische Theologie*, 1868, t. XXVIII, p. 103, suffiraient à établir la date du 19 mars pour la fuite d'Alexandrie. Hefele donne le millésime 340, mais cette erreur d'une année est commandée par la confusion entre le synode d'Antioche, février 339, et le fameux synode tenu dans la même ville et appelé *in encæniis*; d'ailleurs elle est rectifiée

autre passage [1], son départ pour Rome avant tous ces scandales et dès le commencement des troubles d'Alexandrie ; 2° l'avant-propos des lettres festales de saint Athanase (l. c.) fixant la fuite d'Athanase au 19 mars, quatre jours avant l'entrée de Grégoire, à plus forte raison avant le vendredi-saint. Ces deux témoignages autorisent l'ordre chronologique adopté ici. Cet ordre se concilie avec l'*Epistola encyclica ad episcopos* dans laquelle saint Athanase intervertit la chronologie pour mettre au premier plan les scandales de l'occupation de l'Église de Cyrinus et ne parler de sa fuite qu'en second lieu.

En quelle année ces événements ont-ils eu lieu [2] ? Athanase parle du carême et du vendredi-saint, mais il tait l'année. Une phrase du [495] pape Jules, insérée par saint Athanase [3], a fait supposer que, vers la Pâque de 341, Grégoire avait été nommé évêque d'Alexandrie par le concile d'Antioche *in encæniis*, dont nous raconterons bientôt l'histoire en détail. Ce concile l'avait sacré et fait conduire à Alexandrie avec une escorte militaire. Socrate et Sozomène [4] ont suivi cette chronologie, en ajoutant que ce concile d'Antioche avait d'abord choisi pour évêque d'Alexandrie Eusèbe d'Émèse, et que sur le refus de celui-ci, on avait élu Grégoire de Cappadoce. Ces textes m'avaient déterminé moi-même, il y a quelques années, à placer en 341 [5] la fuite de saint Athanase et l'arrivée de Grégoire à Alexandrie ;

par Gwatkin, *Studies of arianism*, p. 116, note 1. Sorti d'Alexandrie le 19 mars 339 et caché aux environs de la ville, Athanase rédigea son *Encyclica ad episcopos epistola*, *P. G.*, t. xxv, col. 219 sq. Aussitôt après la fête de Pâques, 15 avril, probablement donc dès le 16 avril, Athanase part pour Rome. Cette dernière date peut être légitimement induite de la date du retour et de la durée de ce deuxième exil mentionné par l'*Historia acephala*. Robertson, *Select writings and letters of Athanasius*, Oxford, 1892, *Prolegomena*, p. LXXXII. En tous cas il faut abandonner l'hypothèse de de Broglie, *L'Église et l'emp. au IVe siècle*, t. III, p. 47, note 1, d'après laquelle, au lieu d'admettre deux synodes d'Antioche, il suppose deux voyages de saint Athanase à Rome : le premier en 339, à la suite de la convocation du pape Jules, le second en 341 pour fuir l'évêque intrus Grégoire. (H. L.)

1. S. Athanase, *Hist. arian. ad monachos*, c. XI, *P. G.*, t. XXV, col. 700.

2. Nous venons de répondre dans une note précédente que c'est en 339. Tous les raisonnements de Hefele pour établir la date 340 sont donc infirmés. (H. L.)

3. S. Athanase, *Apologia contra arianos*, c. XXXIX, XXX, *P. G.*, t. XXV, col. 296, 297.

4. Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. IX-XI, *P. G.*, t. LXVII, col. 197 sq. ; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. III, c. VI, *P. G.*, t. LXVII, col. 1045.

5. Hefele, *Controversen über die Synode von Sardika*, dans *Tübinger theolog. Quartalschrift*, 1852, p. 368 sq.

mais la découverte des lettres festales de saint Athanase a prouvé la fausseté de cette chronologie. La treizième de ces lettres, celle qui concerne le carême et la Pâque de 341, et qui, par conséquent, a été écrite au commencement de cette année, est déjà datée de Rome [1]. C'est la preuve qu'Athanase s'y était réfugié dès le carême de 340, ou peut-être encore dès celui de 339. L'avant-propos des lettres festales donne cette date de 339, et dans la lettre pascale de cette même année saint Athanase parle des persécutions que les eusébiens préparent contre lui [2]. Mais, en acceptant cette date de 339, il devient difficile de s'expliquer comment Constance a pu changer si brusquement de sentiment à l'endroit de saint Athanase, puisqu'il l'aurait alors persécuté quelques mois à peine après l'avoir renvoyé à Alexandrie [3]. L'avant-propos des lettres festales n'est pas de saint Athanase, mais d'un auteur anonyme postérieur [4] et qui n'est pas toujours très
496] sûr de ses dates [5]. Un document d'une égale valeur historique, l'*Historia acephala* éditée par Maffei en 1738, donne la date de 340 [6]. L'*Historia acephala* s'accorde avec l'avant-propos pour placer au 21 octobre 346 le retour de saint Athanase de son second exil, mais elle fixe la durée de son exil à six ans. Elle place donc à la Pâque de 340 la fuite de saint Athanase, car de la Pâque de 339 jusqu'à l'automne de 346 il y aurait plus de sept années d'écoulées.

Nous appuyant donc sur l'autorité de la treizième lettre de saint Athanase, nous pouvons regarder comme certain que l'arrivée de Grégoire le força à quitter sa ville épiscopale au plus tard lors du carême de 340; mais il faut interpréter autrement qu'on ne l'a fait jusqu'ici ces paroles du pape Jules, son contemporain : « Athanase, dit Jules, fut déposé à Antioche par les eusébiens; le Cappadocien fut, contre toutes les règles, sacré évêque et envoyé à Alexandrie avec une escorte militaire [7]. » Ce que nous avons dit prouve que le

1. Larsow, *op. cit.*, p. 129.
2. Larsow, *op. cit.*, p. 115, 124.
3. Nous avons dit que l'entrevue de Constance et Athanase, à Viminacium, datait de l'automne 337. Tout de suite après Athanase s'était dirigé vers Alexandrie. Il y avait donc, en mars 339, dix-huit mois environ, depuis la dernière rencontre de l'empereur et de l'évêque. (H. L.)
4. *Tüb. theol. Quart.*, 1853, p. 150.
5. *Id.*, p. 163.
6. Maffei, *Osservazioni litterarie*, 1738; S. Athanase, *Opera*, Patavii, t. III, p. 89 sq.; *Tübing. theol. Quart.*, 1852, p. 361; 1853, p. 150.
7. S. Athanase, *Apologia contra arianos*, c. XXX, *P. G.*, t. XXV, col. 296 sq.

pape Jules ne fait pas allusion au célèbre concile d'Antioche *in encæniis,* car il ne se tint qu'en 341; il parle évidemment d'un concile eusébien antérieur qui a dû se tenir à Antioche au plus tard dans les premiers mois de 340 (avant l'arrivée de Grégoire à Alexandrie [1]). Athanase a souvent répété que la responsabilité de sa déposition devait retomber sur les eusébiens, que « l'empereur » avait envoyé le Cappadocien; que Grégoire avait été « de la cour et du palais » [2]. Ces détails ne sont pas contredits par le pape Jules; on peut les concilier en disant que les eusébiens obtinrent de l'empereur, dans une assemblée tenue à Antioche, la permission de déposer Athanase et de lui donner pour successeur Grégoire, que l'empereur fit accompagner jusqu'à Alexandrie par une escorte militaire.

On voit ainsi la valeur historique de l'assertion de Socrate [3] et de
Sozomène [4], d'après laquelle Athanase fut déposé et Grégoire élu
dans le concile *in encæniis.* Ils ont confondu ce concile avec celui
d'Antioche pendant les premiers mois de 340 [5], la célébrité du con- [497]
cile *in encæniis* et l'approbation qu'il donna à la déposition de saint
Athanase, leur auront fait penser que la déposition même avait été
décrétée dans ce concile. Quant à l'élection d'Eusèbe d'Émèse [6] rap-
portée par les deux historiens, à son refus et au choix de Grégoire
de Cappadoce, ces faits peuvent être reportés au concile tenu au
commencement de l'année 340 [7].

Toute cette inique procédure de l'empereur Constance et des eusébiens contre saint Athanase s'explique d'autant mieux si on suppose qu'elle a eu lieu en 340, qu'en cette même année les deux défenseurs de l'orthodoxie et de saint Athanase, les empereurs Constantin le jeune et Constant, étaient engagés l'un contre l'autre dans une guerre fratricide au sujet du partage de l'empire; la guerre se

1. Le synode d'eusébiens se tint à Antioche au début de l'année — janvier ou commencement de février — 339. Gwatkin, *Studies*, 1900, p. 116, note 1. (H. L.)

2. S. Athanase, *Historia arian. ad monachos*, c. XIV, LXXIV, LXXV, *P. G.*, . XXV, col. 708, 781 sq.; *Epistola encyclica ad episcopos*, c. II, *P. G.*, t. XXV, col. 541.

3. Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. IX-XI, *P. G.*, t. LXVII, col. 197 sq.

4. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. III, c. VI, *P. G.*, t. LXVII, col. 1045.

5. Le concile *in encæniis* se place entre le 22 mai et le 1er septembre 341. (H. L.)

6. Il était alors Eusèbe d'Édesse, ce n'est que plus tard qu'il passa à Émèse. (H. L.)

7. Nous avons dit : 339. (H. L.)

termina par la mort de Constantin le jeune, arrivée au commencement d'avril 340 [1].

Une grande partie de la population d'Alexandrie refusa de communiquer avec l'intrus Grégoire et renonça aux secours spirituels administrés par les ariens. Beaucoup demeurèrent sans baptême, d'autres, malades, sans prêtre ; car il était interdit aux orthodoxes d'exercer leurs fonctions.

Grégoire [2] et le préfet Philagrius étendirent plus tard ce système à l'Égypte entière afin de contraindre tous les évêques à reconnaître le nouveau patriarche. Le vieil évêque Sarapammon fut envoyé en exil pour refus de communication avec l'intrus. Le vénérable martyr Potammon, qui avait perdu un œil dans une persécution contre les chrétiens, fut flagellé avec une telle barbarie qu'on le laissa pour mort, il expira quelque temps après des suites de ce
[498] mauvais traitement. La lettre du pape Jules aux eusébiens [3] nous apprend qu'un nombre infini de moines, d'évêques et de vierges furent fustigés ou maltraités de différentes façons. On refusa la sépulture à une tante d'Athanase, et saint Antoine ayant plaidé la cause des persécutés, dans une lettre écrite au duc Balacius, on lui fit savoir avec

1. Et l'année précédente n'offre plus de coïncidence fortuite, mais invite par là même à chercher la raison politique profonde d'une conduite si différente chez Constantin II et Constant d'une part et Constance d'autre part. Constantin le Grand avait fait rédiger à Nicée un formulaire théologique qui devait être entre ses mains une ordonnance de police à l'usage du clergé et du peuple chrétien tout entier. Mais les orthodoxes, et parmi eux les intransigeants du type d'Athanase, ne lui avaient pas laissé longtemps l'illusion de gouverner la conscience chrétienne, tandis que les ariens lui avaient témoigné une docilité à toute épreuve. Sous les fils de Constantin la situation changea bout pour bout. Les orthodoxes répandus en très grande majorité dans les états de Constantin II et Constant suivaient le formulaire de Nicée et ne revendiquaient nullement l'indépendance chrétienne que ces princes respectaient, tandis que dans les états de Constance les ariens, qui pullulaient littéralement, devenaient de plus en plus turbulents dans leurs conflits avec les catholiques. Sûrement et persévéramment l'influence orthodoxe étendait dans les conciles l'influence romaine et occidentale. Dès lors Constance et ses successeurs orientaux seront tout préparés à frapper les orthodoxes qui représentent l'influence étrangère et à favoriser les ariens qui se dérobent à l'influence romaine et semblent un parti national. Ainsi Constance était partisan en Orient des ariens parce que ses frères en Occident l'étaient de l'orthodoxie. (H. L.)

2. S. Athanase, *Epist. encycl. ad episc.*, c. v, *P. G.*, t. xxv, col. 548.

3. S. Athanase, *Apologia contra arianos*, c. xxiii, *P. G.*, t. xxv, col. 285.

des railleries accompagnées de menaces de se tenir tranquille [1].

Athanase arriva à Rome après la Pâque de l'année 339 [2]. Le pape Jules envoya aussitôt à Antioche deux prêtres, Elpidius et Philoxène, chargés d'inviter les eusébiens au concile provoqué par leurs sollicitations [3] et fixé à Rome vers la fin de l'année [339] [4].

A la nouvelle de l'arrivée à Rome d'Athanase, les eusébiens multiplièrent les délais, différèrent leur réponse pendant plusieurs mois et retinrent les envoyés du pape [jusqu'au début de l'année 340] [5]. Ils leur remirent alors une lettre assez impertinente [6] qui peut se résumer ainsi :

a) C'est ravaler l'autorité des conciles que de revenir sur la déposition d'Athanase prononcée par un concile (Tyr, 335) [7].

b) Le terme fixé par le pape pour la tenue du concile est beaucoup trop rapproché, et la situation créée en Orient par la guerre avec les Perses ne permet pas d'entreprendre le voyage de Rome [8].

c) L'importance d'une cité n'ajoute rien aux prérogatives de son évêque qui n'a droit qu'aux mêmes honneurs que tous ; le pape Jules n'a sur eux aucune prééminence [9].

d) Jules aurait dû adresser des lettres de convocation à tous les évêques réunis à Antioche et non aux seuls eusébiens [10].

e) Jules préfère la communion d'Athanase et de Marcel d'Ancyre à la leur [11].

1. S. Athanase, *Hist. arian. ad monachos*, c. XIII, IV, *P. G.*, t. XXV, col. 708 ; *Vita S. Antonii*, c. LXXXVI, *P. G.*, t. XXVI.
2. Sievers, *Einleitung*, p. 104. (H. L.)
3. S. Athanase, *Hist. arian. ad mon.*, c. XI, *P. G.*, t. XXV, col. 705. (H. L.)
4. Hefele fixe la fin de l'année 340 pour être conséquent avec sa chronologie; nous sommes autorisés de notre côté, après les remarques qui ont été faites dans les notes précédentes, à assigner la date de fin d'année 339. (H L.)
5. Hefele dit : « janvier 341. » Cette lettre fut probablement rédigée dans un synode d'Antioche au début de 340. (H. L.)
6. S. Athanase, *Apologia contra arianos*, c. XXV, *P. G.*, t. XXV, col. 289.
7. S. Jules, Lettre insérée par S. Athanase, *Apolog. contr. arianos*, c. XXII, XXV, *P. G.*, t. XXV, col. 284, 289.
8. S. Athanase, *Apolog. contr. arian.*, c. XXV, *P. G.*, t. XXV, col. 289 ; *Hist. arian. ad monachos*, c. XI, *P. G.*, t. XXV, col. 705.
9. S. Athanase, *Apolog. contr. arian.*, c. XXV, *P. G.*, t. XXV, col. 289.
10. *Id.*, c. XXVI, *P. G.*, t. XXV, col. 292.
11. *Id.*, c. XXXIV, *P. G.*, t. XXV, col. 304.

[499] 55. *Conciles de Rome et d'Égypte tenus en* [*340*].

Le pape Jules garda longtemps secrète la lettre des eusébiens ; il espérait que, ces emportements passés, quelques-uns d'entre eux se décideraient à se rendre à Rome pour le concile [1]. Après une longue attente, voyant leur obstination inflexible, le pape décida vers la fin de [340] [2] (Athanase attendait à Rome depuis dix-huit mois) de réunir en concile dans une des églises secondaires de Rome [3] une cinquantaine d'évêques devant lesquels l'évêque d'Alexandrie présenterait sa défense [4]. Outre Athanase, on vit au concile Marcel d'Ancyre et un grand nombre d'évêques de la Thrace, de la Célésyrie, de la Phénicie et de la Palestine, ainsi que beaucoup de prêtres venus de divers pays ; une députation du parti orthodoxe des Égyptiens se rendit aussi à Rome pour se plaindre de l'arbitraire et des excès des eusébiens [5]. Un grand concile égyptien avait envoyé à Rome un exposé apologétique complet de la conduite de saint Athanase [6]. Après une enquête consciencieuse et sévère, le concile romain déclara sans fondement les accusations portées contre saint Athanase et Marcel d'Ancyre, et proclama l'injustice de leur déposition : il admit les deux évêques à la communion, et chargea le pape de faire connaître ces résolutions aux eusébiens d'Antioche et de répondre énergiquement à leur lettre [7]. Le pape communiqua ces décisions aux Orientaux par la lettre remarquable : *Epistola Julii Danio, Flaccillo, Narcisso, Eusebio,* etc, que saint Athanase a insérée dans son *Apologie contre les ariens* [8]. Le pape s'y plaint

1. S. Athanse, *Apologia contra arianos*, c. XXI, *P. G.*, t. XXV, col. 281.
2. Hefele donne 341. Cf. Sievers, *Einleitung zur Athanasii vita acephala*, dans *Zeitschrift für historische Theologie*, 1868, t. XXVIII, p. 106. (H. L.)
3. S. Athanase, *Apologia contra arianos*, c. XX, *P. G.*, t. XXV, col. 280.
4. *Id.*, c. XXIX, *P. G.*, t. XXV, col. 297.
5. S. Athanase, *Apologia contra arianos*, c. XXXIII, *P. G.*, t. XXV, col. 301.
6. C'était la lettre du concile d'Alexandrie tenu vers la fin de l'année 338. (H. L.)
7. S. Athanase, *Apologia cont. arian.*, c. XX, XXVII, *P. G.*, t. XXV, col. 280, 292.
8. S. Athanase, *Id.*, c. XXI, XXXV, *P. G.*, t. XXV, col. 281, 305.

d'abord de la lettre remise à ses députés, lesquels sont revenus à Rome attristés de ce qu'ils avaient vu à Antioche. Le pape n'avait [500]
pas voulu publier cette lettre aussitôt, dans l'espoir que, l'émotion passée, quelques-uns d'entre eux se rendraient au concile. Quand enfin il l'avait publiée, personne n'avait pu croire qu'une pièce si inconvenante eût été rédigée par des évêques. De quoi donc se plaignaient-ils ? Que leur avait-on fait ? Etait-ce l'invitation à un concile ? Mais celui qui croit à la justice de sa cause accepte sans déplaisir la discussion de son jugement et des motifs sur lesquels il se fonde. Les Pères du concile de Nicée ont permis l'examen des décisions d'un synode par un autre synode. Les eusébiens avaient réclamé les premiers la convocation d'un concile ; dès qu'il avait appris l'arrivée des députés d'Athanase, le parti d'Antioche avait objecté l'autorité et la valeur de chaque concile, et l'offense infligée au juge, par la revision de son jugement. Mais les eusébiens ne s'étaient guère souvenus de ce principe, eux qui avaient, au mépris de l'autorité du concile de Nicée, reçu de nouveau à la communion les ariens condamnés par ce concile. Pareille chose était arrivée à Alexandrie. Carpones et d'autres personnes déposées par l'archevêque Alexandre pour cause d'arianisme, avaient été envoyées en ambassade à Rome par Grégoire (le Cappadocien). A une époque antérieure, le prêtre Macaire, ambassadeur des eusébiens, avait recommandé à Rome Pistus, et plus tard, après l'arrivée des ambassadeurs d'Athanase, on avait appris que Pistus était arien. Le parti d'Antioche accusait le pape de nourrir la division ; mais qui donc méprisait les décisions des conciles si ce n'est ce parti ? Ses évêques disaient que l'autorité et l'influence d'un évêque ne sauraient dépendre de la grandeur de sa ville épiscopale ; s'il en était ainsi, les eusébiens devaient se contenter de leurs petits évêchés et ne pas intriguer pour être tranférés sur des sièges plus élevés (c'était le cas pour Eusèbe de Nicomédie). Le devoir eût été de se rendre à Rome pour le concile. Les prétextes allégués pour ne pas venir, le délai insuffisant et les difficultés créées par la guerre contre les Perses [1], n'étaient pas recevables. Ils avaient retenu en outre à Antioche jusqu'au mois de janvier les envoyés du pape. Les évêques d'Antioche s'étaient plaints que la première lettre du pape relative à la convocation du concile avait été adressée seulement aux eusébiens, et non pas à tous ceux de la réunion d'Antioche ; mais ce reproche était ridicule : la lettre du pape

1. S. Athanase, *Hist. arianorum ad monachos*, c. XI, *P. G.*, t. XXV, col. 705.

[501] était une réponse, elle s'adressait donc à ceux qui lui avaient écrit, c'est-à-dire qui lui avaient soumis les accusations contre saint Athanase. Il leur avait écrit, non comme ils croyaient, en son nom seul, mais au nom de tous les évêques italiens et voisins de l'Italie, et c'est ce qu'il faisait aussi dans cette seconde lettre. Athanase et Marcel avaient été réintégrés par le concile romain dans la communion ecclésiastique. Les accusations des eusébiens contre Athanase se contredisaient entre elles : l'enquête faite dans la Maréotide n'était pas sérieuse, on n'y avait pas observé le grand principe : *Audiatur et altera pars;* non seulement Arsénius vivait, mais il était devenu ami d'Athanase. Celui-ci avait montré une lettre de l'évêque de Thessalonique, Alexandre, et une autre d'Ischyras, dans laquelle ce dernier avouait l'intrigue à laquelle il avait pris part. Les clercs de la Maréotide venus à Rome avaient déclaré qu'Ischyras n'était pas prêtre, qu'on ne lui avait brisé aucun calice ; les évêques égyptiens avaient prodigué les meilleurs témoignages en faveur d'Athanase, et, du reste, les procès-verbaux de la commission de la Maréotide ne s'accordaient pas entre eux dans les accusations portées contre lui. Athanase avait attendu à Rome un an et six mois que ses accusateurs se présentassent, il n'y était pas venu de lui-même, mais pour répondre à l'invitation au concile. Mais eux, méprisant la coutume générale, avaient à Antioche, c'est-à-dire à trente-six journées de chemin d'Alexandrie, choisi un évêque pour cette dernière ville, l'avaient sacré et envoyé à Alexandrie, avec une escorte militaire. Ils avaient agi contre les canons en nommant un nouvel évêque lorsque tant d'autres étaient encore en relation ecclésiastique avec Athanase. Marcel d'Ancyre avait affirmé à Rome que les accusations formulées contre lui n'étaient pas fondées ; il avait prouvé son orthodoxie, et les prêtres romains, jadis membres du concile de Nicée, avaient affirmé qu'il s'était montré dès cette époque véritablement orthodoxe et adversaire décidé des ariens. Aussi Rome l'avait-elle reconnu comme l'évêque légitime. Du reste, Athanase et Marcel n'avaient pas été seuls à porter plainte ; beaucoup d'autres évêques de la Thrace, de la Célésyrie, de la Phénicie et de la Palestine, ainsi qu'un grand nombre de prêtres, étaient venus à Rome et avaient déclaré qu'on faisait violence aux églises. Des prêtres d'Alexandrie et de toute l'Égypte étaient venus
[502] témoigner que même depuis le départ d'Athanase, on employait la force pour contraindre les Égyptiens à reconnaître Grégoire. Des faits analogues s'étaient passés à Ancyre. En présence d'un pareil état de

chose, comment le parti d'Antioche osait-il bien soutenir que la paix régnait dans l'Église ? Ils avaient dit que Rome préférait la communion ecclésiastique d'Athanase et de Marcel à celle des autres évêques ; mais il était temps encore d'apporter leurs accusations ; on les examinerait. Ils auraient dû, au reste, lorsque des soupçons au sujet de l'évêque d'Alexandrie commencèrent à se répandre, s'adresser à Rome, car c'était la coutume d'écrire d'abord à Rome, qui aurait rendu une sentence juste. Le pape Jules terminait sa lettre par des exhortations à la paix.

On se demande en lisant cette lettre quelle est l'assemblée des eusébiens à Antioche à laquelle elle est adressée, si c'est le fameux synode *in encæniis* [1] ? Cette question nous amène à aborder maintenant l'histoire de cette célèbre assemblée.

56. *Le concile d'Antioche* in encæniis *en 341 et ses suites.*

L'empereur Constantin le Grand avait bâti à Antioche une église, qu'on appela pompeusement l'Église d'or [2] ; son fils Constance la termina et la fit consacrer très solennellement. L'usage était, en pareille circonstance, de célébrer un concile. La consécration de l'église d'Antioche attira quatre-vingt-dix-sept évêques [3]. Saint Atha-

1. Il semble difficile qu'il en soit autrement. Le premier synode arien tenu à Antioche remonte au début de l'année 339 ; les eusébiens retiennent jusqu'au début de l'année suivante les envoyés du pape, Elpidius et Philoxène. Le concile de Rome se tient en octobre ou novembre 340 et la lettre du pape Jules est nécessairement postérieure. Dès lors, il est plus facile d'admettre que cette lettre, que le pape aura tardé un peu d'écrire, fut adressée au concile inauguré le 22 mai 341, qu'à un concile commencé vingt ou vingt-deux mois auparavant et auquel nul document ne permet d'attribuer une telle durée. (H. L.)

2. Cette église portait les noms de *Ecclesia magna*, *Apostolica*, *Dominicum aureum* ; nous en avons parlé au point de vue archéologique dans le *Dictionn. d'archéol. chrét.*, t. I, col. 2372 sq. (H. L.)

3. Ce concile tint séance du 22 mai au 1er septembre. Le nombre de quatre-vingt-dix-sept évêques est généralement admis, quoique l'on trouve le nombre quatre-vingt-dix dans Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. VIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 196, et saint Athanase, *De synodis*, c. XXV, *P. G.*, t. XXVI, col. 725 ; mais quatre-vingt-dix-sept est attesté par saint Hilaire, *De synodis*, c. XXVIII, *P. L.*, t. X, col. 502, et Sozomène, *Hist. eccles.*, l. III, c. V, *P. G.*, t. LXVII, col. 1041 sq.

nase dit expressément que ce concile, appelé concile *in encæniis* (ἐγκαινίοις) ou *in dedicatione* [1], se tint dans la quatorzième indiction, sous les consuls Marcellinus et Probinus [2]; par conséquent
503] en 341 et avant le 1er septembre. Socrate [3] et Sozomène [4] sont d'accord avec cette donnée ; ils disent que le concile se tint dans la cinquième année après la mort de Constantin le Grand, donc après le 22 mai 341, et en présence de l'empereur Constance. Il résulte de l'ensemble de ces documents que le concile *in encæniis* s'est tenu vers le milieu de l'année 341, de la fin de mai au mois de septembre. Les deux légats du pape, Elpidius et Philoxène, ont quitté Antioche au mois de janvier [340] ; le concile *in encæniis* n'était pas encore ouvert ; il faut donc le distinguer du concile tenu à Antioche dont nous avons parlé et qui se tint plusieurs mois auparavant [début de 339]. Cette remarque s'autorise des considérations qui vont suivre.

a) Dans la lettre de [339] les eusébiens s'excusent de ne pouvoir aller à Rome par suite du délai insuffisant et de la guerre avec les Perses ; or si cette lettre avait été écrite à l'occasion du concile *in encæniis*, les eusébiens auraient dit que, conformément aux ordres de l'empereur, ils avaient dû venir à Antioche pour assister à la consécration de l'église.

b) Dans sa réponse aux évêques le pape Jules reproche de vouloir rabaisser l'autorité du concile de Nicée [5]. Ce n'est encore qu'un procès de tendance ; mais si le pape avait répondu au concile *in encæniis*, il aurait autrement parlé, puisque dans ce concile les eusébiens ont tenté de substituer de nouvelles formules dogmatiques à celle de Nicée.

Il ne faut pas s'étonner de voir des conciles se succéder à Antioche à si peu d'intervalle. Saint Athanase nous apprend qu'après le concile *in encæniis*, plusieurs autres furent encore célébrés dans cette

1. S. Augustin, *Tractatus XLVIII, in Johann.*, n. 2, *P. L.*, t. xxxv, col. 1074 : *Encænia festivitas erat dedicationis templi : Græce enim dicitur novum ; quandocumque novum aliquid fuerit dedicatum, Encænia vocantur. Jam et usus habet hoc verbum : si quis nova tunica induatur, encæniare dicitur. Illum enim diem quo templum dedicatum est, Judæi solemniter celebrabant.* (H. L.)

2 Antonius Marcellinus et Petronius Probinus Probiani f. ; cf. Borghesi, *Fastes*, t. v, p. 413 ; Bouché-Leclercq, *Manuel des instit. romaines*, 1886, p. 609. (H. L.)

3. Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. viii, *P. G.*, t. lxvii, col. 196.

4. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. III, c. v, *P. G.*, t. lxvii, col. 1041 sq.

5. Saint Athanase, *Apologia contra arianos*, c. xxii, xxiii, xxv, col. 284, 285, 289.

même ville en un laps de temps assez court [1]; les séjours fréquents de Constance à Antioche et la rapidité des événements qui caractérise cette époque, donnèrent souvent aux eusébiens l'occasion de se trouver réunis à la cour; c'est une situatiou à peu près analogue à celle qui a amené plus tard le σύνοδος ἐνδημοῦσα à Constantinople.

Nous abordons maintenant l'histoire proprement dite du concile *in encæniis* [2]. Les eusébiens n'y formaient qu'une minorité, la majo-

1. Nouveaux conciles à Antioche en 343, 361, 363, 379, 431, 432, 445, 447 ou 448, 508 ou 509. (H. L.)

2. L'exposition des événements, telle qu'on vient de la lire, n'a guère fait de place à tout un ordre de faits qui appartient à l'histoire de la doctrine semi-arienne au cours des années écoulées entre 325 et 341. Cet aspect de la situation théologique pendant la première moitié du IVe siècle ne saurait être négligé sans inconvénient. Il a été étudié par Th. Zahn, *Marcellus von Ancyra*, in-8, Gotha, 1867, p. 10-32, 87; Gummerus, *Die homoüsianische Partei bis zum Tode des Konstantius*, in-8, Leipzig, 1900; G. Rasneur, *L'homoiousianisme dans ses rapports avec l'orthodoxie*, dans la *Revue d'hist. eccles.*, 1903, t. IV, p. 189-206, 411-431. On pourrait être tenté de croire que les chrétiens se partageaient en deux partis bien tranchés : orthodoxes et ariens. En réalité bien des doctrines intermédiaires demeuraient, pour ainsi parler, en suspension. L'origénisme, gros de pensée, était susceptible d'interprétations conduisant à des opinions nouvelles et hasardées. L'hypostase du *Logos* n'était qu'un rayonnement de l'être divin du Père et le commencement du monde immatériel causé par Dieu. Ce *Logos* était susceptible de prendre bien des aspects suivant qu'on l'envisageait comme engendré par le Père ou comme opposé au Père, seul ἀγέννητος. Toute exagération faisait courir risque d'un côté, de dépasser l'homoousie pour identifier le Logos et le Père et aboutir au sabellianisme, de l'autre côté, de réduire l'union du Logos et du Père à une simple union de nature, ce qui conduisait au monarchianisme. Entre ces deux systèmes contraires se plaçaient la doctrine de Nicée et celle des semi-ariens ou homoiousiens. Ces derniers, comme presque tout ce qui spéculait alors dans le christianisme, procédaient d'Origène. Ils lui avaient emprunté cette idée un peu vague (et d'autant plus séduisante pour des esprits opposés aux situations claires et aux expressions nettes), que le *Logos* est une sorte de moyen terme entre la substance première immatérielle et la matière créée, sans appartenir strictement ni à l'une ni à l'autre. Cette doctrine s'incarna dans le personnage d'Eusèbe de Césarée, très médiocre homme d'action, qui laissa l'idée et les partisans s'écouler et s'amalgamer dans la doctrine et le parti eusébien dirigé par Eusèbe de Nicomédie. Ce contingent vint grossir les rangs des antinicéens d'un appoint précieux. Le tiers-parti se composait en très grande majorité d'hommes modérés, timidement hostiles à l'ὁμοούσιος dans lequel ils voyaient une « nouveauté ». Heureux de voir le parti avancé combattu par Eusèbe de Nicomédie, le tiers-parti s'était effacé derrière les eusébiens jusqu'en 341. A cette date, la question doctrinale longtemps négligée pour les questions personnelles reprend plus d'importance. Est-ce le



1] rité était orthodoxe; mais tous les évêques appartenaient à l'Église d'Orient, et la plupart au patriarcat d'Antioche; on voyait cependant quelques métropolitains et quelques évêques de contrées voisines, entre autres de la Cappadoce et de la Thrace. Sozomène cite, parmi les membres les plus influents du concile, Flacillus évêque d'Antioche, qui présida probablement; Eusèbe de Nicomédie, transféré à Constantinople, Acace de Césarée en Palestine, Patrophile de Scythopolis, Théodore d'Héraclée, Eudoxe de Germanicie, Dianée de Césarée en Cappadoce, Georges de Laodicée en Syrie [1]. Les anciennes traductions latines des actes synodaux citent en outre les noms d'environ trente évêques siégeant au concile [2] et signant ses actes; mais les manuscrits offrent sur ce point de notables et très nombreuses variantes, et ces signatures ne sauraient inspirer confiance, puisqu'on y trouve celle de Théodore de Laodicée, mort avant 335 [3]. Parmi les signatures on lit les noms de saint Jacques de Nisibe et de saint Paul de Néocésarée; mais le silence complet des actes ne permet pas de recevoir un si vague témoignage [4]. Socrate [5] et Sozomène [6] racontent que l'évêque de Jérusalem, Maxime, refusa de se rendre au concile, parce qu'il regrettait de s'être laissé circonvenir par les eusébiens six ans auparavant, au concile de Tyr, pour donner son approbation à la déposition d'Athanase. Il ne se trouva au con-

souci d'y reprendre une situation compromise par un très long silence qui provoqua le mouvement en avant du tiers-parti ou bien la mort récente d'Eusèbe de Césarée (339) lui rendit-il conscience de lui-même ? Peut-être ! Mais ce qu'il faut dire, c'est que l'arianisme militant exaspéré par quinze années de luttes et d'un succès enlevé par la main vigoureuse d'Eusèbe de Nicomédie, s'affaiblissait et s'affaissait. Au concile de 341 ce sont les modérés du tiers-parti, quoique formant incontestablement une minorité, qui dominent par leur influence les exaltés et les violents. Nous le constaterons en parcourant les quatre professions de foi rédigées par la minorité, toutes si modérées qu'elles consacrent l'échec définitif des eusébiens militants, cf. Gwatkin, *Studies of arianism*, 1882, p. 118. (H. L.)

1. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. III, c. v, *P. G.*, t. LXVII, col. 1041 sq.

2. Ce nombre de 36 évêques seulement siègeant au concile *in encæniis* est aujourd'hui universellement abandonné. Il s'explique par une fausse interprétation d'une phrase de la lettre du pape Jules transcrite et conservée par saint Athanase, *Apologia contr. arianos*, c. XXIX, *P. G.*, t. XXV, col. 297 ; cf. Tillemont, *Mém. hist. eccles.*, 1704, t. VI, p. 312 ; note 27, p. 755 : « Que ce qu'on dit de 36 évesques eusébiens dans le concile d'Antioche, n'est point fondé. » (H. L.)

3. Tillemont, *op. cit.*, t. VI, p. 312, et note 26, p. 763.

4. Tillemont, *loc. cit.*

5. Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. VIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 196.

6 Sozomène, *Hist. eccles.*, l. III, c. VI, *P G.*, t. LXVII, col. 1048.

cile aucun évêque de l'Occident et de l'Église latine [1], ni aucun représentant du pape Jules, quoique, remarque Socrate, « il soit de règle ecclésiastique que les Églises ne prennent aucune décision sans l'assentiment de l'évêque de Rome [2]. »

Le concile porta vingt-cinq canons qui nous ont été conservés dans [505] de nombreux manuscrits faisant partie des anciennes collections conciliaires, soit en grec, soit dans des traductions. Ces canons ont joui d'une grande estime dans l'Église; deux d'entre eux, le 4e et le 15e, furent cités au IVe concile œcuménique tenu à Chalcédoine (actio IV) sous cette dénomination : *Canons des saints Pères* [3]. Le pape Jean II [en 534] montra le cas qu'il en faisait, en envoyant le 4e et le 15e de ces canons d'Antioche à Césaire, archevêque d'Arles, afin qu'il s'en servît dans l'affaire de l'évêque Contumeliosus [4]. Le pape Zacharie, écrivant à Pépin le Bref, place le 9e canon d'Antioche parmi les *sanctorum Patrum canones* [5], et le pape Léon IV mentionne dans un acte public la déclaration unanime des évêques dans un concile réuni par lui à Rome en 853 : « Nous ne saurions mieux faire que de répéter ce que les *sancti Patres, qui Antiocheno concilio residentes tertio capitulo* (c'est-à-dire dans le 3e canon) *promulgarunt et inviolabiliter statuerunt* [6]. Enfin saint Hilaire de Poitiers, contemporain de ce concile d'Antioche, l'appelle *synodùs sanctorum* [7].

Tous ces témoignages amènent l'historien à se demander : com-

1. Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. VIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 196.

2. En écrivant cette phrase, que l'on a très souvent citée, Socrate avait probablement en vue ces mots de la lettre du pape Jules : « Quand même Athanase et Marcel d'Ancyre auraient commis les fautes que vous leur reprochez, on n'aurait cependant pas dû, contrairement aux canons ecclésiastiques, traiter si vite cette affaire; on aurait dû nous écrire... Ne savez-vous donc pas que l'habitude est de commencer par nous écrire pour que de ce côté (ἔνθεν) ce qui est juste soit décidé ? » Athanas., *Apolog. contr. arian.*, c. XXXV. Mölher a méconnu, si je ne me trompe, la valeur de ἔνθεν, qui joue ici, le rôle d'adverbe de lieu ; il traduit ainsi : « pour que *ensuite* il soit décidé ce qui est juste. » *Athanasius der Grosse*, t. II, p. 66.

3. Hardouin, *Concil. collect.*, t. II, col. 434.

4. *Id.*, t. II, col. 1156. [Cf. Malnory, *Saint Césaire, évêque d'Arles*, in-8, Paris, 1894, p. 156. Hefele fixe l'intervention du pape Jean II à l'année 533 (H. L.)]

5. Hardouin, *Concil. collect.*, t. III, col. 1890.

6. *Id.*, t. IV, col. 78.

7. S. Hilaire, *De synodis seu de fide Orientalium*, c. XXXII, *P. L.*, t. X, col. 504.

ment un concile dans lequel les eusébiens avaient la majorité, dans lequel ils ont cherché à altérer la foi de Nicée en introduisant de nouvelles formules dogmatiques, dans lequel enfin ils ont confirmé la déposition de saint Athanase, comment un pareil concile peut-il
)6] avoir été proclamé régulier, saint et vénérable, par des Pères orthodoxes, par des papes et des conciles? comment a-t-on reçu partout ses canons? Baronius [1] et Binius [2] ont prétendu résoudre la difficulté, en invoquant une erreur historique. Les vingt-cinq canons décrétés à Antioche n'ayant en eux-mêmes rien d'hétérodoxe, et débutant au contraire par des témoignages de respect pour le concile de Nicée [3], on les aura cru promulgués par un concile orthodoxe. Cette erreur a facilité leur admission dans les collections canoniques; postérieurement on les a acceptés avec plus de facilité encore comme l'œuvre d'une assemblée conciliaire régulièrement convoquée.

Prise en elle-même, cette hypothèse n'a rien d'invraisemblable; mais les remarques suivantes montrent qu'elle est insoutenable. Le synode d'Antioche de 341 ne s'est pas contenté de décréter vingt-cinq canons, il a élaboré plusieurs professions de foi que saint Athanase et saint Hilaire nous ont conservées, et ce dernier nous apprend que le *synodus sanctorum* les a composées [4]. Or saint Hilaire, contemporain du concile d'Antioche, n'a pu tomber dans l'erreur historique que supposent Baronius et Binius. Il savait très bien quel concile avait composé chacun de ces symboles, et s'il avait considéré ce concile comme infecté de tendances ariennes, il ne lui aurait certainement pas donné le titre que nous venons de rappeler.

En présence de ces difficultés très réelles, des historiens ont pensé qu'il y a eu deux synodes dans ce concile *in encæniis* : un synode orthodoxe, qui a rédigé et émis les vingt-cinq canons, et un synode arien, qui a déposé saint Athanase [5].

Le savant jésuite Emmanuel Schelstrate a donné à son explication la forme la plus acceptable [6]; voici son raisonnement : La majorité

1. Baronius, *Annales* (1590), ad ann. 341, n. 34.
2. Dans Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 1347.
3. Canon 1.
4. S. Hilaire, *De synodis*, c. XXXII, *P. G.*, t. X, col. 504.
5. Hardouin, *Collect. concil.*, t. I, col. 590; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. II, col. 1306.
6. Emm. Schelstrate, *Sacrum antiochenum concilium pro Arianorum conciliabulo passim habitum, nunc vero primum ex omni antiquitate auctoritati suæ restitutum*, in-4, Antverpiæ, 1681. Sur le concile *in encæniis*, cf. Baronius,

des évêques réunis à Antioche étant orthodoxe, les eusébiens lors des premières sessions eurent soin de ne pas dévoiler leurs plans, qui, à cette période du concile, n'auraient pu aboutir; ils se joignirent à la majorité qui décrétait vingt-cinq canons et émettait trois professions de foi. Cela fait, la plupart des évêques orthodoxes [1] regagnèrent leurs diocèses, mais les eusébiens demeurèrent et, avec le secours de Constance, se donnèrent comme les continuateurs du concile. Ils confirmèrent la déposition de saint Athanase et commirent d'autres irrégularités. Si, en parlant de ce concile, on a en vue [507] sa première phase, celle où il est demeuré au complet, on peut l'appeler un saint concile suivant l'adage : *a parte potiori fit denominatio*; si on veut au contraire désigner sa seconde phase, celle qui suit le départ des orthodoxes, on peut dire que le concile *in encæniis* a été un conciliabule arien; c'est le titre que lui donnèrent saint Jean Chrysostome, ses amis et le pape Innocent Ier, lorsque Théophile d'Alexandrie cita une phrase des actes de ce conciliabule pour s'en servir contre saint Jean Chrysostome [2].

L'hypothèse de Schelstrate a, au premier abord, quelque chose de séduisant qui explique l'accueil que lui firent des savants

Annales, 1590, ad ann. 341, n. 1-7, 18-44 ; Pagi, *Critica*, 1689, n. 3-36 ; *Conc. reg.*, t. II, col. 640 ; Labbe, *Conc.*, t. II, col. 89, 559-598 ; Hardouin, *Coll. conc.*, t. I, col. 589 ; Coleti, *Conc.*, t. II, col. 583 ; Ceillier, *Hist. génér. aut. sacrés*, t. IV, p. 646-660 ; 2e édit., t. III, p. 464-472 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. II, col. 1305 ; Ballerini, dans S. Leonis, *Opera*, t. III, p. XXVI, Alexander Natalis, *Hist. eccles.*, 1778, t. IV, p. 452-454 ; Pitra, *Juris eccles. Græcorum hist. et monum.*, in-fol., Romæ, 1864, t. I, p. 455-467. (H. L.)

1. Nous reviendrons plus loin sur ces 25 canons de discipline générale ; mais, dès maintenant, nous pouvons remarquer que deux d'entre eux trahissent nettement l'influence des évêques eusébiens et leur hostilité à l'égard de saint Athanase. Le canon 4e interdit tout espoir de réintégration à l'évêque qui a osé continuer ses fonctions malgré sa déposition par un synode. Le canon 12e porte la même peine contre l'évêque qui, frappé par un synode, porte sa cause devant l'empereur. Les eusébiens, donnant à ces deux canons une portée rétroactive, confirmèrent immédiatement la déposition d'Athanase, espérant ainsi couper court à toute tentative du pape Jules pour amener le rétablissement dans ses droits de l'évêque d'Alexandrie. (H. L.)

2. Palladius, *Vita Joan. Chrysostomi*, c. VIII, *P. G.*, t. XLVII, col. 25 sq. ; Socrate, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XVIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 716 sq. ; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. VIII, c. XX, *P. G.*, t. LXVII, col. 1568 ; Innocent Ier, *Epist. VII ad clerum et popul. Constantinop.*, *P. L.*, t. XX, col. 501 sq. Dans l'hypothèse de Schelstrate on devrait distinguer avec soin la phrase ou le canon mis en avant par les adversaires de S. Jean Chrysostome des 4e et 12e canons d'Antioche.

catholiques et protestants, tels que : Pagi [1], dom Ceillier [2], Walch [3], en partie aussi Schrockh [4] et quelques autres.

Le premier qui, à ma connaissance, ait attaqué l'hypothèse de Schelstrate est Tillemont. Il a fait remarquer que, d'après Socrate [5], le concile d'Antioche commença par la déposition de saint Athanase, et que mis en goût par ce début illégal, il entama les autres affaires [6]. Evidemment, s'il est prouvé que la rédaction des canons a suivi la déposition de saint Athanase, l'explication de Schelstrate est ruinée. Mais une étude attentive des textes de Socrate ne donne pas raison à Tillemont; elle prouve au contraire que, d'après Socrate [7], les canons ont été décrétés avant la déposition de saint Athanase (c'est-à-dire avant la confirmation de cette déposition). Voici les propres paroles de Socrate : « Les eusébiens travaillèrent à la perte d'Athanase, sous prétexte qu'il avait agi contre un canon qu'eux-mêmes avaient porté alors (ὃν αὐτοὶ ὥρισαν τότε). » Ce texte revient donc à dire que les canons furent d'abord portés et qu'on procéda ensuite à la déposition de saint Athanase. Sozomène [8] parle dans le même
08] sens : « Ils reprochèrent à Athanase, avec beaucoup d'insistance, dit-il, d'avoir transgressé un canon qu'ils avaient décrété et d'avoir repris possession du siège d'Alexandrie (après son premier exil) avant d'y avoir été autorisé par un concile. » Socrate et Sozomène disent donc le contraire de ce que Tillemont veut leur faire dire, ils laissent voir que les canons existaient lors de la confirmation de la déposition de saint Athanase.

Il est aisé de s'expliquer l'erreur de Tillemont. Socrate dit, dans le passage dont fait partie le texte cité plus haut : οἱ περὶ Εὐσέβιον οὖν ἔργον τίθενται προηγουμένως, Ἀθανάσιον διαβάλλειν. Tillemont a cru que le mot προηγουμένως désignait le temps, et il a traduit : « La première chose que firent les eusébiens fut de perdre Athanase; » mais προηγουμένως peut aussi signifier *surtout, principalement*, et c'est le sens qu'il a ici certainement; en sorte que Socrate veut dire et dit réellement : La principale affaire des eusébiens fut la déposition

1. Pagi, *Critica in Annales Baronii* 1689, ad ann. 341, n. 7.
2. Ceillier, *Hist. génér. des auteurs sacrés*, t. v, p. 660.
3. Walch, *Historie der Kirchenversammlungen*, p. 170.
4. Schröckh, *Kirchengeschichte*, 6e partie, p. 60.
5. Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. VIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 196 sq.
6. Tillemont, *Mém. p. serv. à l'hist. eccles.*, 1704, t. VI, p. 756, note 28.
7. Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. VIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 196 sq.
8. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. III, c. V, *P. G.*, t. LXVII, col. 1041 sq.

(c'est-à-dire la confirmation de la déposition) d'Athanase, et pour la faire décréter, ils mirent à profit un des canons qu'ils venaient de promulguer. Si ces données de Socrate et de Sozomène ne contredisent pas l'hypothèse de Schelstrate, comme le disait Tillemont, elles lui sont cependant opposées mais d'une autre manière. Si elles établissent que les canons furent d'abord décrétés, et ensuite exploités contre saint Athanase, il n'est pas moins vrai que ce canon d'Antioche auquel saint Jean Chrysostome et le pape Innocent I[er] attribuent une origine arienne est cependant identique au 4[e] ou au 12[e] des canons du concile d'Antioche, lesquels, d'après Schelstrate, ont du être nécessairement composés pendant la période orthodoxe du concile [1].

Une autre indication chronologique fournie par Socrate et par Sozomène, montre mieux le peu de fondement de l'hypothèse de Schelstrate. Ces deux historiens disent explicitement qu'après la déposition de saint Athanase les membres du concile s'occupèrent [509] de la rédaction du symbole de la foi [2]. D'après Schelstrate, cette rédaction tomberait donc dans un temps où le concile était sous l'influence des ariens; et cependant saint Hilaire déclare que ces formules de foi ont été élaborées par un *synodus sanctorum*.

Schelstrate [3] et Pagi [4] ont essayé de récuser la valeur de ce témoignage, en disant que Socrate et Sozomène avaient donné une fausse indication chronologique. Les conciles, ont-ils dit, commençaient d'ordinaire par la rédaction du symbole de foi, et ils attendaient qu'elle fût terminée pour passer à l'examen des autres affaires. Mais on ne saurait infirmer l'assertion précise des deux historiens, du moins aussi longtemps qu'il sera interdit d'opposer à une certitude historique des suppositions arbitraires [5]. Voici encore quelques réflexions qui vont à l'encontre de l'hypothèse de Schelstrate.

a) Schelstrate s'appuie sur une phrase du pape Jules, ainsi conçue : « Quand même Athanase aurait été, après le concile, reconnu coupable, on n'aurait pas dû s'abandonner à son égard aux injustices

1. Ceillier essaye, sans succès, de prouver que le canon rejeté par saint Jean Chrysostome diffère des 4[e] et 12[e] canons d'Antioche ; cf. Tillemont, *op. cit.*, t. VI, p. 756, note 28 ; Fuchs, *Bibliothek der Kirchenversammlungen*, 2[e] partie, p. 59.

2. Socrate, *Hist. eccles*, l. II, c. X, *P. G.*, t. LXVII, col. 200 sq. ; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. III, c. VI, *P. G.*, t. LXVII, col. 1045 sq.

3. Schelstrate, *op. cit.*, p. 665.

4. Pagi, *Critica* (1689), ad ann. 341, n. 12.

5. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, 1704, t. VI, p. 756, note 28.

qui furent commises [1] ; l'expression μετὰ τὴν σύνοδον laisse voir que saint Athanase a été déposé après le concile d'Antioche proprement dit et par une partie des membres qui le composaient. Mais le contexte prouve que le pape Jules avait en vue un autre *concile* ; et voici le véritable sens de la phrase : « Même en admettant qu'Athanase eût été trouvé coupable dans le concile que vos ambassadeurs ont demandé, et que moi-même j'ai convoqué, on n'aurait pas dû », etc.

b) L'hypothèse que nous discutons est fondée sur ces mots de Palladius, l'historien de saint Jean Chrysostome : « Le canon auquel en appelaient les adversaires de Jean était l'ouvrage de quarante évêques ariens. » Schelstrate se hâte de conclure qu'après le départ des évêques orthodoxes, quarante évêques ariens étaient restés à Antioche,
10] avaient formé le conciliabule et composé ce canon. Mais comme ce canon est identique aux quatrième et douzième des vingt-cinq canons d'Antioche, il n'y a aucune raison pour le mettre sur le compte des ariens, et l'hypothèse ne se soutient plus. Tillemont a même présumé que Palladius, ou un de ses copistes, avait écrit τεσσαράκοντα, au lieu de ἐννενήκοντα, et que cette erreur avait amené Palladius à croire que tout le concile d'Antioche avait été arien [2].

Les frères Ballerini [3], s'inspirant des idées de Tillemont [4], ont abordé le problème qui nous occupe, et suivi un autre chemin que Schelstrate : leur solution a été acceptée par Mansi, dans ses notes sur l'*Histoire ecclésiastique* de Noël Alexandre [5].

Ils disent que les vingt-cinq canons ne sont pas du concile *in encæniis*, mais d'un concile antérieur tenu à Antioche en 332 (celui qui choisit Euphrone pour évêque d'Antioche après l'expulsion d'Eustathe) ; plus tard et par erreur on avait attribué ces vingt-cinq canons au synode *in encæniis*. Rien de plus naturel, que l'estime générale accordée avant que cette confusion eût lieu et pendant longtemps par ceux qui n'eurent pas connaissance de cette fausse interprétation.

Nous ne pouvons partager l'enthousiasme avec lequel Mansi a adopté cette hypothèse. *Placent*, dit-il, *et vehementer placent*. D'abord

1. S. Athanase, *Apologia contra arianos*, c. xxx, *P. G.*, t. xxv, col. 297.
2. Tillemont, *Mém. hist. eccles.*, 1704, t. vi, p. 755, note 27.
3. Ballerini, dans S. Leonis. *Opera*, t. iii, p. xxv.
4. Tillemont, *op. cit.*, t. vi, p. 752, note 26.
5. Alexander Natalis, *Hist. eccles.*, Venetiis, 1778, sæc. iv, dissert. XXVI, t. iv, p. 453.

où est la preuve que les vingt-cinq canons viennent du concile tenu à Antioche en 332? On l'a cherchée, mais sans succès, dans le texte même des vingt-cinq canons. On a dit :

a) Le premier de ces canons rappelle que le concile de Nicée s'est tenu sous Constantin, et il n'ajoute pas que cet empereur est mort; donc il a dû être composé avant 341, car à cette date Constantin était mort. Mais on se demande à quoi bon le dire alors que tout le monde le savait ?

b) Diverses particularités des vingt-cinq canons, a-t-on ajouté, ne s'expliqueraient pas si on admettait qu'ils proviennent du synode *in encæniis*. Ainsi, 1) le onzième canon défend aux évêques d'aller à la cour ; or, Eusèbe a été un évêque de cour. C'est vrai ; mais trop souvent le législateur se met au-dessus de la loi. On objecte enco- [51
re 2) le canon vingt-et-unième qui défend le transfert d'un siège épiscopal à un autre ; or ce canon est en opposition avec la conduite d'Eusèbe, qui a échangé le siège de Béryte pour celui de Nicomédie et celui de Nicomédie pour le siège de Constantinople. Mais ce canon vingt-et-unième n'est que la répétition d'une ancienne règle ecclésiastique ; or en quoi Eusèbe, arrivé au terme de ses désirs, pouvait-il être gêné, si la majorité renouvelait cette défense ?

c) Pour étayer leur hypothèse, les Ballerini se servent des souscriptions des lettres synodales à la suite des canons; ils remarquent : 1) qu'il y a dans ces signatures des noms d'évêques morts en 341 ; 2) que les noms des coryphées du concile *in encæniis* ne s'y trouvent pas, et 3) qu'il n'y a pas non plus le nom d'un évêque d'Antioche, ce qui prouve que le concile s'est tenu pendant la vacance du siège. Ces assertions seraient fondées si les listes de souscriptions jouissaient elles-mêmes de quelque autorité, mais elles varient de telle façon selon les manuscrits qu'on ne peut vraiment y faire fond.

d) La lettre synodale qui suit les vingt-cinq canons représente l'Église d'Antioche comme jouissant de nouveau d'une heureuse paix. Mais, a-t-on dit, la situation n'était pas telle en 341. Nous répondrons qu'à cette date Eustathe, qui avait été chassé d'Antioche, était certainement mort, circonstance qui avait dû calmer beaucoup les dissensions de cette ville. C'est en 332, à l'époque où, d'après les Ballerini, cette lettre a été rédigée, qu'il faudrait placer ces violentes animosités, puisque c'est le moment où Eustathe fut expulsé. L'hypothèse de ces érudits se trouve donc ainsi attaquée sur son point le plus vulnérable. Pour y remédier, ils imaginaient comme Tillemont de faire rédiger les vingt-cinq canons et la lettre

synodale par un concile d'Antioche tenu très peu de temps après le concile de Nicée [1]. Il ne faut pas oublier non plus que, dans sa lettre au pape Jules, le concile de 341 parle de l'Église d'Alexandrie comme d'une Église très heureuse et fort tranquille ; il aurait dû dire exactemeut le contraire, ainsi que le pape en fit la remarque [2]. On ne peut donc guère s'y fier quand il parle de l'Église d'Antioche.

e) On a cherché par tous les moyens à prouver que le canon employé contre saint Jean Chrysostome et, qui était l'œuvre d'une
512] assemblée d'ariens, n'était pas le quatrième et le douzième des vingt-cinq canons ; ces efforts ont été inutiles, l'identité est évidente.

Les Ballerini se sont fait du reste illusion en pensant que leur hypothèse allait résoudre toutes les difficultés. En contestant que les vingt-cinq canons aient été décrétés par le concile de 341 et en les attribuant à celui de 332, ils n'ont modifié en rien l'état de la question. Le concile de 332 qui proclama Euphrone évêque d'Antioche après avoir déposé Eustathe était aussi un concile d'eusébiens, et Socrate [3] a pu dire à son sujet : « Grâce aux efforts des adversaires de la foi de Nicée, Euphrone put être élu évêque. » Il est bien certain aussi que, même si l'on refuse au concile de 341 la paternité des vingt-cinq canons, ce concile est incontestablement l'auteur des symboles que saint Hilaire disait avoir été composés par un *synodus sanctorum*. Comment les Ballerini expliqueront-ils cette parole, puisqu'ils ne voient qu'une réunion d'ariens dans ce synode de 341 ?

La source des difficultés, le πρῶτον ψεῦδος, dans toute cette controverse, vient de ce que l'on part toujours de cette alternative que le synode *in encæniis* a été ou un synode orthodoxe ou un synode arien. C'est lui chercher un type beaucoup trop tranché qui s'inspire trop des idées de saint Athanase ou de nos idées modernes ; en ne tenant pas assez compte des fluctuations de la pensée religieuse à cette époque. Saint Athanase tenait les évêques eusébiens pour ariens ; nous les tenons au moins pour semi-ariens ; mais ces évêques ayant donné une profession de foi orthodoxe, ayant souscrit à la condamnation des erreurs prononcée par le concile de Nicée, ont dû être regardés par beaucoup de leurs contemporains comme orthodoxes et légitimes, et de grands saints ont pu sans hésiter s'unir

1. Tillemont, *op. cit.*, t. VI, p. 753, note 26 ; t. VII, p. 25 sq.
2. S. Athanase, *Apologia contra arianos*, c. XXX, XXIV, *P. G.*, t. XXV, col. 297, 304.
3. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXIV, *P. G.*, t. LXVII, col. 144 sq.

à eux dans les conciles. Ainsi Dianée, métropolitain de Césarée, si célèbre dans l'ancienne église et dont saint Basile a fait un pompeux éloge, siégea au concile *in encæniis*, ainsi qu'aux réunions antérieures des eusébiens, réunions qui provoquèrent [513] la lettre du pape Jules. Le pape lui-même, quoique blessé par l'injuste déposition de saint Athanase, ne traite cependant pas le concile qui l'a décrétée comme un conciliabule arien ; il appelle « très aimés frères » les évêques qui le composent [1] et les invite à siéger dans un concile commun pour y discuter les accusations contre saint Athanase. Une occasion comme celle de la consécration de l'église d'Antioche s'étant présentée, les évêques orthodoxes n'ont eu aucun scrupule à se réunir en concile avec Eusèbe et ses partisans.

Voici [la traduction intégrale] des canons décrétés par le concile d'Antioche *in encæniis* [2] [et dont Hefele n'avait donné qu'un abrégé. (H. L.)]

Can. 1.

Tous ceux qui auraient osé enfreindre le décret du grand et saint concile assemblé à Nicée, en l'auguste présence de l'empereur Constantin aimé de Dieu, touchant la sainte et salutaire solennité de la Pâque, doivent être excommuniés et rejetés de l'Église, s'il s'obstinent, par esprit de dispute, à s'élever contre ces sages décisions. Ce canon concerne aussi les laïques. Si, à la suite du présent décret, un des supérieurs ecclésiastiques évêque ou diacre osait se singulariser en célébrant la Pâque, avec les juifs, le saint concile le tient dès lors pour séparé de l'Église ; car, non seulement il commet une faute mais il devient pour beaucoup une cause de trouble et de perdition ; le saint concile doit dépouiller les coupables de leur office et porter les mêmes peines contre ceux qui resteront en communion

1. S. Athanase, *Apologia contra arianos*, c. XXI, XXV, XXVI, XXX, XXXV, *P. G.*, t. XXV, col. 281, 289, 292, 297, 305.

2. Texte intégral dans *Conc. Reg.*, t. II, col. 640 ; Labbe, *Conc.*, t. II, col. 559-598 ; Hardouin, *Conc. coll.*, t. I, col. 589 sq. ; Coleti, *Conc.*, t. II, col. 583 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. II, col. 1305 sq. ; Beveridge, *Synodicon sive Pandectæ canonum*, t. I, p. 430 ; Bruns, *Canones apostolorum*, t. I, p. 80 sq. Pour les commentaires, outre E. de Schelstrate, mentionné plus haut, et D. R. Ceillier, *Hist. génér. des aut. eccles.*, 2e édit., t. III, p. 466 sq., qui ne donne guère qu'une traduction, il faut citer Beveridge, *op. cit.*, t. II, *Annot.*, p. 188 sq. ; Tillemont, *Mém. p. serv. à l'hist. ecclés.*, in-4, Paris, 1704, t. VI, p. 317-322 ; Van Espen, *Commentarius in canones*, in-fol., Coloniæ, 1755, p. 139 sq. ; Herbst, dans *Tübinger theolog. Quartalschrift*, 1824, p. 42 sq. (H. L.)

avec eux après la déposition. Les clercs déposés seront privés des honneurs extérieurs auxquels leur donnent droit le saint canon [1] et
514] le divin sacerdoce [2].

CAN. 2.

Ceux qui viennent dans l'Église de Dieu qui écoutent la lecture des saints livres, mais, ne veulent pas prendre part à la prière avec le peuple ou qui, par une coupable désertion, ne participent pas à la sainte Cène ; tous ceux-là doivent être exclus de l'Église jusqu'à ce qu'ils aient fait pénitence, produit des fruits de repentir et obtenu par leurs prières le pardon demandé. Il n'est pas permis d'être en communion avec ceux qui son exclus de l'Église, ni de prier dans les maisons de ceux qui s'abstiennent des prières de l'Église, ni de recevoir dans une église ceux qui n'en fréquentent aucune autre. S'il est prouvé qu'un évêque, un prêtre, un diacre ou un autre clerc reste en communion avec les coupables, il doit être excommunié lui-même, comme ne se conformant pas au canon de l'Église [3].

CAN. 3.

Si un prêtre, un diacre ou tout autre clerc, laisse sa paroisse pour aller dans une autre, et quittant complètement son domicile, tente de séjourner longtemps dans une autre paroisse, il ne pourra plus exercer son ministère [4], notamment s'il a refusé d'obéir au rappel de son évêque et à l'ordre d'avoir à réintégrer sa propre paroisse. S'il s'obstine à rester dans cette situation anormale, il doit être dépouillé de ses fonctions ecclésiastiques sans espoir de réintégration. Si un autre évêque accepte un clerc pour ce motif, il sera puni par un concile commun, comme transgresseur des lois ecclésiastiques [5].

CAN. 4 [6].

Si un évêque déposé par un concile, un prêtre ou un diacre osent continuer quelques-unes de leurs fonctions, ni l'évêque selon la cou-

1. κανὼν, c'est-à-dire *ordo clericorum*.
2. Kober, *Der Kirchenbann*, in-8, Tübingen, 1857, p. 57 sq., cf. le 8e des *canons apostoliques*.
3. Kober, *op. cit.*, p. 382, cf. *canons apostoliques*, 9-12e.
4. Il sera déposé.
5. Les *canons apostoliques* 3e-16e et le 16e canon de Nicée renferment des prescriptions semblables, cf. Kaber, *op. cit.*, p. 44. Causa VII, quest. I, can. 24.
6. Causa XI, quest. III, can. 6.

tume en vigueur, précédemment, ni le prêtre, ni le diacre ne peuvent espérer en aucune manière leur réintégration par un concile ni même la faculté de se défendre, non plus que ceux qui resteront en communion avec eux, surtout s'ils osent le faire après la sentence portée contre les susdits [1]. [51

CAN. 5.

Si un prêtre ou un diacre, ne faisant aucun cas de son évêque, se sépare de l'Église, forme une communauté à part, érige un autel, refuse d'écouter les avertissements de l'évêque, ne veut aucunement prêter l'oreille et obéir à ses rappels réitérés, il sera déposé sans rémission étant incapable de recouvrer sa dignité. S'il continue à troubler l'Église et à s'insurger, qu'il soit traité en factieux par le pouvoir séculier.

CAN. 6 [2].

Celui qui a été excommunié par son propre évêque ne peut être admis par un autre évêque, avant sa réintégration par le sien propre; mais lors de la réunion du concile l'excommunié pourra se présenter, se défendre, convaincre le concile et obtenir l'abrogation de sa sentence. Ce décret atteint laïques, prêtres, diacres et tous ceux désignés dans le canon [3].

CAN. 7.

Aucun étranger ne sera reçu sans lettres de paix [4].

CAN. 8. [516]

Les prêtres de la campagne ne peuvent donner aucune lettre canonique [5]; il leur est permis cependant d'en envoyer aux évêques voisins. Les chorévêques irréprochables peuvent donner des lettres de paix.

1. On a abusé de ce canon pour faire décider la confirmation de la déposition de saint Athanase, et plus tard pour perdre saint Jean Chrysostome ; ce canon a sa répétition dans le 29e canon apostolique ; le IVe concile général tenu à Chalcédoine ne fit aucune difficulté d'en appeler à ce canon (c'est le 83e dans sa collection) et de se le faire lire tel qu'il est. Voir Hardouin, *Collect. concil.*, t. II, p. 434.

2. Causa XI, quest. III, can. 2. Ce canon est pour le fond identique aux 31e et 32e canons apostoliques ; il a été également cité par le IVe concile œcuménique. Cf. Kober, *op. cit.*, p 440.

3. Le 33e canon apostolique et le 5e de Nicée contiennent des prescriptions semblables, cf. Kober, *op. cit.*, p. 221.

4. Voir le 34e canon apostolique.

5. Sur ces mots κανονικαὶ ἐπιστολαί, Suicer, *Thesaurus*, au mot κανόνικος, n. II.

CAN. 9.

Les évêques de chaque province doivent savoir que l'évêque placé à la tête de la métropole est également chargé du soin de la province, car, c'est à la métropole que se rendent tous ceux qui ont des affaires à traiter [1]. En conséquence il a été réglé qu'il occuperait aussi le premier rang pour les honneurs et que les autres évêques (conformément à l'ancien canon porté par nos pères et qui a toujours force de loi) ne pourraient rien faire sans lui, sinon administrer leur diocèse et le territoire attenant; chaque évêque en effet est maître de son diocèse qu'il doit gouverner en respectant les droits de chacun. Il doit aussi prendre soin des campagnes qui dépendent de sa ville épiscopale, ordonner, pour elles, des prêtres et des diacres et faire toutes choses avec discernement. Mais, en dehors de ces limites, il ne peut rien faire sans l'assentiment de l'évêque de la métropole qui, à son tour, ne décide rien sans l'avis des autres évêques.

CAN. 10.

Les prêtres des bourgs et des campagnes ou ceux ayant le titre de chorévêque, même s'ils ont reçu la consécration épiscopale, doivent, selon l'avis du saint synode, connaître les limites du territoire qui leur est confié, avoir soin des églises dont ils ont la juri-
.7] diction, mais se contenter de cette administration. Ils peuvent ordonner, pour elles, des lecteurs, des sous-diacres, des exorcistes. Ces promotions doivent leur suffire et ils ne peuvent avoir la prétention d'ordonner ni diacre ni prêtre sans l'assentiment de l'évêque sous la juridiction duquel ils sont placés eux et leur territoire. Si quelqu'un ose outrepasser ces ordonnances, qu'il soit déposé et privé de sa dignité. Le chorévêque doit être ordonné par l'évêque de la ville dont il dépend [2].

CAN. 11 [3].

Lorsqu'un évêque ou un prêtre ou n'importe quel clerc ose aller trouver l'empereur sans avoir l'assentiment ni des lettres des évêques de l'éparchie et surtout de l'évêque de la métropole, il doit être non seulement réprouvé et excommunié, mais encore privé de sa

1. Maassen, *Der Primat des Bischofs von Rom und die alten Patriarcalkirchen*. Bonn. 1853, p. 3. La division des provinces ecclésiastiques était habituellement calquée sur celle des provinces civiles.

2. Causa IX, quest. III, can. 2. Canon apostol. 35e.

3. Causa XXIII, quest. VIII, can. 26.

dignité, parce que, contrairement aux règles de l'Église, il a importuné notre empereur très agréable à Dieu. Si donc une nécessité ou une affaire l'oblige à aller trouver l'empereur, il doit prendre l'avis et avoir l'assentiment de l'évêque métropolitain de l'éparchie et des autres évêques qui en font partie, et ne se mettre en route que muni de leurs lettres.

CAN. 12.

Si un prêtre ou un diacre déposé par son évêque, ou un évêque déposé par un synode sont allés importuner l'empereur, ils doivent porter leur cause devant un concile plus considérable, exposer leurs raisons devant une plus grande assemblée d'évêques et se soumettre à leur enquête et à leur décision, mais si, faisant peu de cas de ces moyens légitimes, ils insistent auprès de l'empereur, ils ne sont dignes d'aucun pardon, n'ont plus la faculté d'exposer leur défense, et doivent perdre tout espoir de réintégration [1].

CAN. 13.

Aucun évêque ne doit passer d'une paroisse dans une autre, ne doit pas faire d'ordination dans une église étrangère pas même s'il amène avec lui d'autres évêques, à moins qu'il n'y soit convoqué par des lettres du métropolitain et des évêques suffragants sur le territoire desquels il se trouve. S'il arrive que, sans en avoir été prié et contrairement à la règle, il procède à des ordinations et à d'autres affaires ecclésiastiques qui lui sont étrangères, ce qu'il fera sera invalide et lui-même subira la peine de sa démarche inconsidérée et [518] de son entreprise insensée. Le saint concile le déclare déposé par le fait [2].

CAN. 14.

Lorsqu'un évêque est accusé de diverses fautes et que les autres évêques de l'éparchie sont partagés sur le jugement à porter sur lui, les uns paraissant le trouver innocent, les autres coupable, pour dissiper toute incertitude il a paru bon au saint concile, que l'évêque de la métropole convoque d'autres évêques de l'éparchie voisine qui éclairent le débat et, conjointement avec les évêques de l'éparchie, confirment la décision prise [3].

1. Causa XXI, quest. v, can. 2. Le 29e canon apostolique renferme de semblables dispositions ; ce canon 12e, de même que le 4e, paraît bien avoir été rédigé à dessein par le parti d'Antioche contre saint Athanase ou au moins l'aura-t-il renouvelé et accentué dans ce but ; cf. Kober, *op. cit.*, p. 388.

2. Causa IX, quest. II, can. 6. Cf. Canon apost. 36e.

3. Causa VI, quæst. IV, can. 1.

CAN. 15.

Lorsqu'un évêque a été accusé de diverses fautes et que tous les évêques de l'éparchie ont été unanimes à porter sur lui un jugement défavorable, ce jugement est sans appel; il ne peut être revisé par d'autres évêques; cette unanimité des évêques de l'éparchie le rend irrévocable [1].

CAN. 16.

Si un évêque sans diocèse s'introduit dans un évêché vacant, et s'empare du siège épiscopal sans l'autorisation d'un concile proprement dit, il doit être déposé, quand même il serait parvenu à se faire élire par l'Église qu'il a occupée par intrusion. Un concile proprement dit est celui auquel assiste le métropolitain [2].

CAN. 17.

Si, après avoir reçu la consécration épiscopale et le pouvoir de juridiction, un évêque néglige de remplir son ministère et s'obstine à ne point se rendre dans l'Église pour laquelle il a été ordonné, il doit être excommunié jusqu'à ce qu'il se voie dans la nécessité d'accepter ce qui lui est offert ou bien un concile des évêques de l'éparchie statuera sur son cas [3].

CAN. 18.

Si après avoir reçu la consécration épiscopale un évêque ne peut se rendre dans l'Église qui lui est destinée, non par sa faute mais parce que son peuple refuse de le recevoir, ou pour tout autre motif indépendant de sa volonté, il conservera son rang, et les honneurs qui y sont attachés; il aura soin seulement de ne pas s'ingé-

1. Causa VI, quest. IV, can. 1. Ce canon ne défend pas, en général, d'en appeler à une autorité, supérieure, par exemple à Rome (voyez le concile de Sardique, c. 3-5) ; il ne vise que le cas particulier du tribunal de première instance rendant une sentence à l'unanimité. Cf. Ballerini dans S. Leonis, *Opera*, t. II, p. 943.

2 Causa VI, quest. IV, can. 5. Le concile œcuménique de Chalcédoine a, dans sa XIe session, rappelé ce canon, qui est le 95e dans sa collection. Une partie du 6e canon de Nicée émet des prescriptions semblables.

3. Dist. CXII, can. 7. La première partie du 37e canon apostolique renferme une prescription analogue · ce 17e canon du synode d'Antioche a été, à part quelques variantes, renouvelé par le concile de Chalcédoine (sess. XI), et dans la collection de ce dernier concile il forme le n. 96. Hardouin, *Collect. concil.*, t. II, p. 551.

rer dans les affaires de l'Église où il se trouve et il acceptera la décision que le concile de l'éparchie prendra à son sujet [1]. [519]

CAN. 19.

Un évêque ne peut être sacré sans concile et sans la présence du métropolitain de l'éparchie. La présence du métropolitain ne rend pas moins souhaitable celle de tous ses collègues de l'éparchie; le métropolitain les convoquera par lettres. Si tous viennent, ce sera pour le mieux; si cela est difficile, il faut que la majorité au moins des évêques soit présente, ou qu'elle envoie par écrit son assentiment à l'élection. L'intronisation (d'un nouvel évêque) n'aura lieu qu'en présence de la majorité des évêques de l'éparchie, ou avec l'approbation écrite de cette majorité. Si on contrevient à la présente ordonnance, le sacre sera invalide; si, au contraire, tout se passe selon les règles et si quelques-uns font de l'opposition par esprit de dispute, le vote de la majorité décidera la question [2].

CAN. 20.

Pour le bien de l'Église et la solution des affaires contestées on a sagement décidé qu'il y aurait, chaque année, deux conciles dans chaque éparchie, le premier se tiendra après la troisième semaine qui suit la Pâque, de manière à se terminer dans la quatrième semaine de la Pentecôte [3]; le métropolitain doit y convoquer ses collègues de l'éparchie. Le second concile se tiendra aux ides d'octobre (15 octobre), c'est-à-dire le 10 du mois asiatique d'hyperbérété. A ces conciles pourront comparaître les prêtres qui se prétendent lésés et le concile examinera leur cause.

Il n'est pas permis aux évêques de tenir concile entre eux sans en avoir reçu la mission du métropolitain [4].

CAN. 21.

Un évêque ne doit pas passer d'un diocèse dans un autre, s'en

1. Dist. XCII, can. 5. Voyez la seconde partie du 37e canon apostolique.

2. Dist. LXV, can. 3. Cf. les canons 4e et 6e du concile de Nicée.

3. On appelait Πεντεκοστὴ le temps qui s'écoulait entre la fête de Pâques et celle de la Pentecôte; cette expression de la quatrième semaine de la Pentecôte signifie donc la quatrième semaine après la Pâque. Voir Beveridge, *Annot ad canon 37 apostol.*

4. Dist. XVIII, can. 4. Can. apost. 38e et can. Nicæn. 5. Cf. Kober, *op. cit.*, p. 222.

emparer, ni de plein gré, ni forcé par le peuple ni contraint par les autres évêques. Il doit s'attacher à l'Église pour laquelle Dieu l'a choisi, dès le commencement et conformément à une ancienne ordonnance, il ne doit pas l'abandonner [1].

Can. 22.

20] Un évêque ne doit pas aller dans une ville ou dans un territoire hors de sa juridiction, pour y faire une ordination ; il ne doit pas instituer des prêtres ou des diacres pour des localités soumises à un autre évêque, sinon avec le consentement de cet évêque. Si un évêque osait transgresser cette ordonnance l'ordination faite serait invalide et lui-même serait puni par le concile [2].

Can. 23.

Il n'est pas permis à un évêque même se trouvant au terme de sa vie d'établir et de sacrer un autre évêque. Si le cas se présentait l'ordination serait nulle. Il faut observer la loi ecclésiastique d'après laquelle un autre évêque ne peut être institué que par le concile et l'avis des évêques qui, après la mort du prédécesseur, ont le droit de présenter celui qu'ils jugent digne [3].

Can. 24.

Les biens appartenant à l'Église doivent être conservés avec un grand soin et une conscience scrupuleuse, et aussi avec la pensée que Dieu voit et juge tout. On doit les administrer sous la surveillance et l'autorité de l'évêque à qui sont confiés le peuple et les âmes des fidèles. Les prêtres et les diacres qui entourent l'Église doivent avoir une notion claire et exacte des propriétés de l'Église ; rien ne doit leur être caché, afin qu'à la mort de l'évêque ils sachent parfaitement ce qui appartient à l'Église, que rien ne s'égare et ne se perde et que le patrimoine de l'évêque ne souffre dommage sous prétexte qu'il fait partie des biens ecclésiastiques. Il est juste et agréable à Dieu et aux hommes que l'évêque dispose à son gré de ses biens propres et aussi que les intérêts de l'Église soient sauvegardés. L'Église ne doit subir aucun dommage ni la chose de l'évêque aucune confiscation en faveur de l'Église. Les héritiers ne doi-

1. Causa VII, quest. I, can. 25. Canon apost. 14e, Nicæn. 15.
2. Causa IX, quest. II, can. 7. Canon apost. 36e.
3. Causa VIII, quest. I, can. 3. Canon apost. 76e.

vent être impliqués dans aucun procès ni la mémoire de l'évêque défunt en butte à des bruits infâmants [1].

CAN. 25.

L'évêque a la disposition des biens de l'Église pour les dépenser en faveur des indigents, avec discernement et crainte de Dieu. Il peut en user pour lui-même selon ses besoins, celui de ses proches, ou [521
des frères qui reçoivent l'hospitalité chez lui et qui ne doivent jamais manquer du nécessaire selon la parole du divin apôtre : « Ayant la nourriture et le vêtement, nous devons être satisfaits (I Tim., vi, 8). » Mais si, non content de cela, l'évêque emploie ces biens à des affaires privées, s'il ne gère pas les revenus de l'Église, le produit des biens fonds selon l'avis des prêtres et des diacres, s'il les livre à gérer à ceux de sa maison ou à ses parents, à ses frères, à ses fils de façon que, sans qu'on le voie, préjudice réel fût porté par ces gens aux comptes de l'Église, l'évêque devra rendre compte de sa gestion au concile de l'éparchie. Si d'autre part il est accusé ainsi que ses prêtres d'accaparer les revenus de l'Église provenant des biens fonds ou de toute autre source de façon à porter dommage aux pauvres et à exposer les administrateurs au mépris, le concile procédera à une enquête et décidera des mesures à prendre [2].

Le concile envoya à tous les évêques ces vingt-cinq canons, avec une courte lettre d'envoi demandant que ces canons fussent reçus partout. Le texte grec de cette lettre ne renferme aucune signature ; tandis qu'on en lit une trentaine environ dans les anciennes versions latines, mais ces listes diffèrent suivant les manuscrits. On y trouve le nom d'un évêque défunt à la date du concile, tandis que ceux des principaux membres du synode de 341 manquent. Nous avons dit comment les Ballerini ont voulu démontrer que ces lacunes appuyaient leur hypothèse.

On a remarqué que les seules provinces du patriarcat d'Antioche sont citées dans les salutations finales de la lettre qui accompagne les canons, tandis qu'il est constant que plusieurs évêques étrangers à ce patriarcat assistèrent au synode de 341. Il ne faut pas oublier que dans la *Prisca* [3] on ne trouve aucun nom de ces provinces de l'Église d'Antioche ; ce qui porterait à croire à une interpola-

1. Causa X, quest. I, can. 5. Canon apost. 40e.
2. Causa XIII, quest. I, can. 23. Cf. canon apostol. 41e.
3. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. VI, col. 1159.

522] tion de quelque collecteur des conciles prenant pour base de son travail les noms des évêques qu'il avait sous les yeux [1]. Cette circonstance ne prouverait donc pas l'hypothèse des Ballerini.

La rédaction des canons du concile *in encæniis* trahit l'influence des évêques ariens ; les canons quatrième et douzième en particulier laissent voir leur intention hostile à saint Athanase. Le canon quatrième s'oppose au projet du pape Jules de soumettre à un nouveau concile l'affaire de saint Athanase. Les eusébiens ayant remporté ces premiers succès demandèrent, après la rédaction des canons, la confirmation de la sentence de déposition prononcée contre saint Athanase. Le caractère eusébien de ce concile et les témoignages positifs de Socrate [2] et de Sozomène [3] ne laissent aucun doute sur la réalité de cette démarche. Les deux historiens disent, il est vrai, que Grégoire le Cappadocien fut nommé évêque d'Alexandrie et Athanase déposé pour la première fois dans ce concile *in encæniis*, mais les explications données plus haut ont montré que ce concile, s'il s'occupa de saint Athanase, ne fit que ratifier la sentence portée par un concile d'Antioche tenu antérieurement [339].

Comment les évêques orthodoxes réunis à Antioche ont-ils pu consentir à la déposition de saint Athanase ? Pour comprendre ce fait, il faut se placer à l'époque où il s'est produit. Pour nous, nous identifions la cause de saint Athanase à celle du symbole de Nicée, mais les contemporains du grand évêque ne portaient pas et ne pouvaient porter sur lui et sur sa doctrine ce jugement calme et définitif qui est celui de la postérité. Que de fois ne lui a-t-on pas dit, à bonne intention, qu'il ne mettait pas convenablement en relief la distinction qui existait entre les personnes de la Trinité ! que de fois ne l'a-t-on pas accusé de sabellianisme ! A l'époque du concile *in encæniis*, Marcel d'Ancyre, un ami d'Athanase, au premier rang comme lui, à Nicée, lorsqu'il s'était agi de réfuter Arius, venait d'être condamné, non sans motif, pour cause de sabellianisme. De plus, toutes les anciennes accusations portées contre saint Athanase et renouvelées par les eusébiens avaient pu induire en erreur les personnes pourtant bien intentionnées ; nous l'avons vu par l'exem-
523] ple de Constantin le Grand. Lorsque le pape Jules convoqua le concile romain, peu de temps avant le concile *in encæniis*, l'innocence d'Athanase ne lui paraissait pas évidente et il souhaitait arriver par

1. Fuchs, *Bibliothek der Kirchenversammlungen*, t. II, p. 53, note 39.
2. Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. VIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 196 sq.
3. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. III, c. V, *P. G.*, t. LXVII, col. 1041 sq.

une enquête sévère et consciencieuse à connaître la vérité [1]. Si les évêques orthodoxes réunis à Antioche ont hésité au sujet de saint Athanase tout comme le pape Jules, il est facile de prévoir que la diplomatie et l'astuce persévérante des évêques eusébiens ont su en tirer parti. Nantis de documents faux, ils les auront utilisés et seront finalement parvenus à établir la culpabilité d'Athanase aux yeux de beaucoup de leurs collègues.

Au rapport de Socrate [2] et de Sozomène [3], le concile passa ensuite à la rédaction des professions de foi qui nous ont été conservées par saint Athanase [4]. Voici le premier et le plus ancien de ces symboles [5]:

1. Voir sa lettre dans S. Athanase, *Apologia contra arianos*, c. XXIII, XXXIV, XXXV, *P. G.*, t. XXV, col. 286, 304, 305.

2. Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. X, *P. G.*, t. XVII, col. 200.

3. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. III, c. V, *P. G.*, t. LXVII, col. 1041.

4. Les quatre formules d'Antioche furent rédigées à différentes reprises, ainsi que nous le savons par les témoignages de Sozomène et de Socrate qui viennent d'être cités. La première de ces professions de foi est dirigée contre les ariens ; la deuxième contre les sabelliens et peut-être contre Marcel d'Ancyre ; on pourrait en dire à peu près autant des troisième et quatrième formules. (H. L.)

5. L'influence eusébienne dans le concile était venue à bout de faire rédiger et promulguer les canons 4e et 12e ; elle se manifesta encore dans les professions de foi, mais ici l'intervention des évêques orthodoxes réagit contre la tendance arienne. Les quatre formules se trouvent dans S. Athanase, *De synodis*, c. XXII-XXV, *P. G.*, t. XXVI, col. 720 sq. ; A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche* in-8, Breslau, 1897, p. 183 sq., n. 153-156 ; Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, in-8, Leipzig, 1894, t. I, p. 259, 262 sq., 379, note 21 ; 382, note 26 ; t. II, p. 262 sq., 739, note 19. Cf. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. II, col. 1339 sq. ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 606. La première formule présente divers genres d'intérêt : outre son texte dont on trouvera une édition critique dans Hahn, elle nous apprend par son préambule que les évêques se défendaient d'être partisans d'Arius, ce qui constituait donc une mauvaise note. Les termes dont ils font usage sont très clairs : un seul Dieu suprême, εἰς ἕνα Θεὸν τὸν τῶν ὅλων ; un seul Fils de Dieu qui est avec le Père qui l'a engendré, καὶ συνόντα τῷ γεγεννηκότι αὐτὸν πατρί. La fin vise Marcel d'Ancyre lorsqu'il est dit du Fils « qu'il reviendra juger les vivants et les morts et qu'il demeure *roi et Dieu pour l'éternité* ». Il est clair que les rédacteurs de ce symbole étaient des évêques soupçonnés qui ont éprouvé le besoin de se refaire une réputation d'orthodoxie irréprochable ; en conséquence, ils ont rédigé une pièce dont le contenu ne prête le flanc à aucune attaque, bien que l'omission de l'ὁμοούσιος et la généralité des termes employés, ainsi que la circonstance mentionnée au début, révèlent des irréconciliables obligés à une concession. Quels peuvent être, en 341, les évêques siégeant à Antioche qui ont à se laver du reproche d'avoir accueilli Arius ? Très vraisemblablement le groupe eusébien, qui au concile de Tyr, en 335, avait obtenu la réintégration d'Arius. (H. L.)

« Nous ne sommes pas sectateurs d'Arius : comment suivrions-nous un prêtre, étant évêques ? Nous n'avons d'autre foi que celle qui nous a été transmise par la tradition. Après avoir examiné et recherché sa foi (d'Arius), nous l'avons reçu plutôt que nous ne l'avons suivi. Vous le verrez par ce que nous allons dire. Nous avons appris dès le commencement à croire en un seul Dieu, souverain créateur et conservateur du monde intelligible et sensible ; et en son Fils unique qui existe de toute éternité et coexiste au père qui l'engendre ; par lequel tout le visible et l'invisible a été fait, qui dans ces derniers temps est descendu selon le bon plaisir de son Père, qui s'est incarné dans le sein d'une Vierge et a rempli toute la volonté de son Père ; (nous croyons) qu'il a souffert, qu'il est ressuscité et qu'il est revenu au ciel où il est assis à la droite de son père, qu'il reviendra pour juger les vivants et les morts et qu'il reste roi et Dieu pour l'éternité. Nous croyons aussi au Saint-Esprit. Et, s'il faut l'ajouter, nous croyons également à la résurrection de la chair et à la vie éternelle. »

524] Ce symbole a un but apologétique : ses auteurs ont voulu se dégager de tout soupçon d'entente avec les ariens ; il doit être l'œuvre des eusébiens. Athanase rapporte qu'ils l'adressèrent à d'autres évêques par une lettre encyclique. Si nous n'étions contredit sur ce point que par la chronologie de Socrate et de Sozomène, nous aurions placé la rédaction de ce symbole tout au commencement du concile, car un tel document ne pouvait que gagner aux eusébiens la confiance de leurs collègues, et ils ont dû dès le début travailler à l'obtenir. Ce symbole est orthodoxe, malgré l'absence du mot ὁμοούσιος, que les eusébiens accusaient d'être entaché de sabellianisme, ou bien de représenter l'essence divine comme divisée en trois parties.

Peu après, le concile émit un second symbole que l'on a donné à tort comme l'ouvrage du martyr Lucien [1]. Saint Hilaire nous

1. Nous avons parlé avec assez de détail de Lucien d'Antioche (p. 347 sq., pour n'y pas revenir ici. Cette deuxième formule se lit dans S. Athanase, *De synodis*, c. xxiii, *P. G.*, t. xxvi, col. 721 sq., et dans Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. x, *P. G.*, t. lxvii, col. 201. Saint Hilaire en a donné une traduction latine dans *De synodis seu de fide orientalium*, c. xxix, *P. L.*, t. x, col. 502. Le texte grec d'Athanase avec les variantes de Socrate et les lectures d'Hilaire se trouve dans A. E. Burn, *An introduction to the Creeds and to the Te Deum*, in-8, London, 1899, p. 83-85 ; A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln*, in-8, Breslau, 1899, p. 184, n. 154 ; Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, in-8, Leipzig, 1894, t. i, p. 255-259, 267, 268, note 52 ; 271,

donne le motif qui amena la rédaction de ce nouveau symbole lorsqu'il dit : *Cum in suspicionem venisset unus ex episcopis, quod pra-*

351, 379, note 21 ; t. II, p. 248, note 6 ; 261 sq., 739, note 18 ; enfin on trouvera encore le texte dans Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 1340-1342, et dans Walch, *Bibl. symb. vet.*, p. 29 sq. Cette même formule reparaît dans un concile tenu en 367 en Carie. Hahn, *op. cit.*, p. 184, note 60, donne d'utiles détails sur cette formule au sujet de laquelle on doit tenir compte des opinions présentées par Burn et Kattenbusch. La formule prendrait un intérêt particulier s'il était démontré qu'elle vient de Lucien d'Antioche, selon l'affirmation de Sozomène, *Hist. eccles.*, l. III, c. V, *P. G.*, t. LXVII, col. 1044 ; mais la question reste douteuse, comme le reconnaissent Hahn, *op. cit.*, p. 184, note 60, et Gwatkin, *Studies*, p. 120-122. Ce second symbole était dirigé principalement contre les sabelliens. Il est très original dans sa partie centrale lorsqu'il multiplie les figures pour arriver à exprimer la ressemblance du Fils avec le Père quant à la substance. Une telle particularité suffirait à justifier l'opinion que formule Gummerus, *Die homoüsianische Partei bis zum Tode des Konstantius*, in-8, Leipzig, 1900, p. 15, quand il représente les divers symboles du synode *in encæniis* comme des tâtonnements vers une formule fixe. La deuxième profession de foi, quoi qu'en puisse dire Hefele, est singulièrement équivoque. Cette phrase en particulier, « Le Fils n'a pas été créé comme les créatures ont été créées, » est moins anodine qu'on le pense. Loin de s'appliquer à refuser au Fils les épithètes de : engendré, créé, devenu, le concile lui applique le mot *engendré*, en conséquence les rédacteurs de la formule n'admettent pas une parité absolue entre la génération du Fils et celle des autres êtres, ainsi donc sa *création* ne ressemble pas non plus à celle des autres êtres. Comme on sait, par ailleurs, que la majorité du concile qui agréa la rédaction de la deuxième formule était opposée à l'arianisme strict, c'est ce qui rend sa manière de parler parfaitement équivoque. La source de cette équivoque peut difficilement être déterminée avec certitude. Une hypothèse plus ingénieuse que solide de Caspari, *Alte und neue Quellen*, p. 33, 42, et de Harnack, dans *Real-encyclopädie für protest. Theol. und Kirche*, t. VIII, p. 770, propose l'explication suivante : Les évêques orthodoxes ne voulaient pas de l'arianisme, mais se contentaient d'une formule ayant pour base une profession de foi de Lucien, lequel, nous l'avons vu, était le proto-arien dont les écrits et les doctrines avaient servi de fond et de point de ralliement au groupe collucianiste d'où sortit l'arianisme. En admettant cette hypothèse très gratuite, il semble bon de l'améliorer en supposant que d'autres influences intervinrent dans la rédaction de la profession de foi. D'après Philostorge, la conception du Fils comme ἀπαράλλακτος εἰκών serait une altération de la pure doctrine lucianiste par le sophiste Asterius. Il serait aisé de montrer que les idées et même les expressions caractéristiques de la deuxième profession de foi se trouvent dans les livres d'Eusèbe de Césarée contre Marcel d'Ancyre. En réalité le choix des termes qui composent cette formule confirme ce que nous disions de la répugnance persistante dans certains milieux orthodoxes pour la terminologie de Nicée et les nouveautés d'alors comme était la consubstantialité. A cette tendance réactionnaire se joignait la tendance subordinatienne qui trouve ici pleine satisfaction dans la phrase où l'on parle du rang et de la gloire

va sentiret[1]. Baronius a vu dans cet *unus* Grégoire de Cappadoce, destiné au siège d'Alexandrie ; les bénédictins de Saint-Maur de leur côté, dans la note qu'ils ont écrite sur ce passage de saint Hilaire, pensent que le parti entier des évêques eusébiens était en suspicion. Ces deux sentiments sont également erronés, car le second symbole n'est dirigé que contre les sabelliens, peut-être contre Marcel d'Ancyre, comme le font voir le troisième symbole, et une phrase de saint Hilaire[2]. Ce second symbole était ainsi conçu : « Conformément à la tradition évangélique, nous croyons en un Dieu le Père tout-puis-
[525] sant, l'auteur, le créateur et le conservateur de toutes choses, et en un Seigneur Jésus-Christ, son Fils unique engendré, Dieu par qui tout a été fait, engendré du Père avant tous les temps, Dieu de Dieu, tout de tout, unique de l'unique, parfait de parfait, Roi de Roi, Seigneur du Seigneur, Verbe vivant, Sagesse vivante, vraie lumière, voie, vérité, résurrection, pasteur, porte, immuable et sans vicissitude, image adéquate de la Divinité, de la substance, de la volonté, de la puissance et de la gloire du Père, le premier-né de toute la création, qui au commencement était en Dieu, Verbe-Dieu, comme s'exprime l'Évangile : le Verbe était Dieu ; par qui tout a été fait et en qui tout subsiste ; qui aux derniers temps est descendu d'en haut est né d'une Vierge selon les Écritures ; qui est devenu homme et médiateur entre Dieu et l'homme, l'apôtre de notre foi et l'auteur de la vie, ainsi qu'il le dit lui-même : *Je suis descendu du ciel, non pas pour faire ma volonté, mais pour faire celle de celui qui m'a envoyé*[4], qui a souffert pour nous et est ressuscité le troisième jour ; qui est retourné au ciel, et est assis à la droite du Père, d'où il viendra avec majesté et puissance pour juger les vivants et les morts ; et au Saint-Esprit qui nous a été donné pour la consolation, la sanctification et la perfection des fidèles, ainsi que l'ordonna Notre-Seigneur Jésus-Christ, quand il a dit à ses disciples : *Allez et enseignez tous les peuples, et baptisez-les au nom du Père, du Fils, et du Saint-Esprit*, c'est-à-dire du Père qui est véritablement Père,

propres à chacune des personnes divines. Enfin le terme d'*hypostase* était alors pour les ariens et pour un grand nombre d'orientaux, synonyme de substance, ce qui fait que l'expression τῇ μὲν ὑποστάσει τρία τῇ δὲ συμφωνίᾳ ἕν restait pleine d'équivoques. Saint Hilaire, *De synodis*, c. XXXI-XXXIII, *P. L.*, t. X, col. 504-506, n'y voulait voir qu'une réaction contre le sabellianisme. (H. L.)

1. S. Hilaire, *De synodis*, c. XXVIII, *P. L.*, t. X, col. 502.
2. Voir à ce sujet Zahn, *Marcellus von Ancyra*, p. 73.
3. S. Hilaire, *De Synodis*, c. XXXII, t. X, col. 504.
4. Joan., VI, 38.

du Fils qui est véritablement Fils, et du Saint-Esprit qui est véritablement le Saint-Esprit. Et ces noms ne sont pas placés là sans raison et par hasard : ils signifient clairement le rang et la gloire de l'hypostase propre, ceux qui sont nommés, et font voir qu'ils sont trois par l'hypostase et un par l'union. Telle est notre foi, celle que nous avons depuis le commencement et que nous aurons jusqu'à la fin sur Dieu et sur le Christ, et nous anathématisons toute erreur qui constitue une hérésie. Et si quelqu'un, en opposition avec l'enseignement manifeste et salutaire de l'Écriture, dit qu'il fut un temps ou une durée quelconque où le Fils n'était pas engendré, qu'il soit anathème ; et si quelqu'un appelle le Fils créature à la manière des créatures, ou engendré comme les autres engendrés, ou produit comme les autres sont produits, et s'il ne suit pas la tradition que les saintes Écritures nous ont conservée sur tous ces points, qu'il en- [526]
seigne ou prêche une doctrine différente de celle que nous avons reçue, qu'il soit anathème. Car nous croyons et nous suivons en toute vérité et toute droiture ce que les saintes Écritures, de même que les prophètes et les apôtres nous ont enseigné. »

Ce symbole ne renferme rien qui soit positivement hérétique, car lorsqu'il dit : « Le Fils n'a pas été créé comme les créatures, quelles qu'elles soient, ont été créées, » il ne veut pas, par ces paroles, ranger le Fils au nombre des créatures (sans cela il aurait dit : il n'a pas été créé comme les autres créatures) ; le contexte prouve que le concile veut seulement démontrer l'impossibilité d'appliquer au Fils ces expressions : *engendré*, *créé*, *devenu* [1]. On pourrait relever comme moins correctes ces paroles : « Si bien qu'étant (le Père, le Fils et l'Esprit) trois sous le rapport des hypostases, ils ne sont qu'un quant à l'union. » Saint Hilaire [2] a remarqué que ces expressions étaient moins correctes [3], il ne s'est cependant pas cru autorisé à porter contre ce symbole une accusation d'hétérodoxie et d'arianisme ; il a plutôt cherché à démontrer que, malgré l'omission du mot ὁμοούσιος, ce symbole était d'une orthodoxie irréprochable [4]. Il ajoute avec beaucoup de justesse [5] que ce symbole se prononce avec une

1. Voir plus haut, la note de la page 725.
2. S. Hilaire, *De synodis*, c. XXXI, *P. G.*, t. X, col. 504.
3. Si le synode prenait le mot ὑπόστασις dans le sens de *être*, ainsi que le faisaient les ariens, la phrase avait alors évidemment un sens hérétique. Cf. Mœlher, *Athanasius*, t. II, p. 57-58.
4. Mœlher, *op. cit.*, t. II, p. 57.
5. S. Hilaire, *De synodis*, c. XXXII, *P. L.*, t. X, col. 504.

certaine emphase contre le sabellianisme, et il cite ce passage : « C'est là le Père, qui est véritablement Père, le Fils qui est véritablement Fils, et le Saint-Esprit qui est véritablement Saint-Esprit ; »
[527] et lorsque saint Hilaire ajoute que l'hérésie des sabelliens avait reparu après le concile de Nicée, ce qui entraîna sa condamnation par le concile d'Antioche, il veut évidemment parler de la doctrine de Marcel d'Ancyre.

Cette condamnation eut réellement lieu par le troisième symbole présenté au concile par l'évêque Théophrone de Tyane, approuvé et signé de toute l'assemblée. Il a été conservé par saint Athanase [1] : « Dieu sait, et je le prends à témoin sur mon âme, que je crois : en Dieu, Père tout-puissant, le créateur et le principe de toutes choses, de qui est tout, et en son Fils unique, Dieu, Verbe, force et sagesse, Notre-Seigneur Jésus-Christ, par qui est tout, engendré du Père avant les temps, Dieu parfait de Dieu parfait, qui existe hypostatiquement en Dieu, et qui est descendu aux derniers temps, est né de la Vierge selon les Écritures, s'est fait homme, a souffert et ressuscité des morts et est revenu dans les cieux où il est assis à la droite de son Père, d'où il viendra avec magnificence et force pour juger les vivants et les morts, et il demeure éternellement ; et au Saint-Esprit, le Paraclet, l'Esprit de vérité, que Dieu, par ses prophètes, a promis d'envoyer à ses serviteurs [2] et que le Seigneur avait promis d'envoyer à ses disciples, qu'il a réellement envoyé, ainsi que les *Actes des Apôtres* en font foi. Si quelqu'un enseigne ou pense quelque chose de contraire à cette foi, qu'il soit anathème. Et si quelqu'un pense comme Marcel d'Ancyre, ou Sabellius, ou Paul de Samosate, qu'il soit anathème, lui et tous ceux qui gardent sa communion. »

Quelques mois plus tard, une nouvelle assemblée des évêques orientaux (continuation du concile *in encæniis*) rédigea un quatrième symbole et l'envoya à l'empereur Constant par les évêques Narcisse de

1. S. Athanase, *De synodis*, c. XXIV, *P. G.*, t. XXVI, col. 724 sq. ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. II, col. 1343 ; Walch, *Bibl. symb. vet.*, p. 110 ; A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln*, in-8, Breslau. 1899, p. 186, n. 155 ; F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, t. I, p. 259, 262 sq. ; t. II, p. 238, note 2 ; 261 sq , 516, note 48 ; 517, note 52. Cette formule n'a de particulier que la condamnation de Marcel d'Ancyre et ces expressions : ...τὸν γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς... ὄντα πρὸς τὸν θεόν ἐν ὑποστάσει que Mœhler traduit : « qui a en Dieu une existence personnelle » et Baur : « qui est en sa propre hypostase en Dieu. » (H. L.)

2. Joel, II, 28.

Néronias, Maris de Chalcédoine, Théodore d'Héraclée et Marc d'Aréthuse en Syrie [1]. Constant avait demandé des éclaircissements sur les motifs de la déposition de saint Athanase et de Paul de Constantinople [2]. Au dire de Socrate, cette nouvelle formule n'aurait pas été rédigée par le concile d'Antioche lui-même, mais par les évêques nommés ci-dessus et envoyée à l'empereur au lieu du symbole d'Antioche (le deuxième ou le troisième) que ces évêques auraient caché dans leurs habits ; elle est ainsi conçue : « Nous croyons en un seul Dieu, Père tout-puissant, auteur et créateur de toutes choses, de qui provient toute paternité dans le ciel et sur la terre. Et en son Fils unique Notre-Seigneur Jésus-Christ, engendré du Père avant tous les temps ; Dieu de Dieu, lumière de lumière, par qui tout a été [528]
créé dans les cieux et sur la terre, le visible et l'invisible, qui est Verbe et Sagesse, Force et Vie et Lumière véritable ; qui, aux derniers temps, s'est fait homme pour nous, est né d'une Vierge sainte, a été crucifié, est mort, a été enseveli et est ressuscité le troisième jour, a été de nouveau dans les cieux, où il est assis à la droite du Père, et il viendra à la fin des temps pour juger les vivants et les morts et pour rendre à chacun selon ses œuvres, dont le royaume restera inébranlable pour l'éternité (car ce n'est pas seulement pour maintenant qu'il est assis à la droite du Père, mais il y sera aussi dans l'avenir) ; et au Saint-Esprit, c'est-à-dire au Paraclet, qu'il avait promis à ses apôtres et qu'il leur a envoyé après être monté au ciel pour les instruire et ne leur laisser rien oublier ; par lequel sont aussi sanctifiées les âmes qui croient véritablement en lui. Quant à ceux

1. S. Athanase, *De synodis*, c. XXV, *P. G.*, t. XXVI, col. 725 ; Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. XVIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 221 ; Nicéphore, *Hist. eccles.*, l. IX, c. X, *P. G.*, t. CXLVI, col. 248 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. II, col. 1344 ; Walch, *op. cit.*, p. 111 sq. ; A. Hahn, *op. cit.*, p. 187, n. 156 ; F. Kattenbusch, *op. cit.*, t. I, p. 260, 261 sq., 269, note 53 ; 350 sq., 379, note 21 ; t. II, p. 199, note 26 ; 897. Les auteurs du symbole appartenaient à la Cilicie seconde (Néronias = Irénopolis), cf. Wiltsch, *Kirchl. Geogr. und Statistik*, t. I, p. 198 ; à la Thrace (Héraclée), cf. S. Jérôme, *De viris illustribus*, n. XC, édit. Richardson, Leipzig, p. 45 ; à la Bithynie (Chalcédoine). Cette quatrième formule d'Antioche est basée sur le livre VI[e] des *Constitutions apostoliques* qui comprend une formule revisée d'après celle de la Didascalie. On trouvera une comparaison des deux textes (*Const. ap.*, VII, 41 = *Antioch.*, 4) dans Kattenbusch, *op. cit.*, t. I, p. 262 sq., reproduite dans A. Burn, *An introd. to the Creeds*, p. 88 sq. D'après Kattenbusch cette 4[e] formule serait la propre formule de Lucien que Sozomène a confondue avec la 2[e] formule. Ceci est pure hypothèse et une hypothèse qui confine à la fantaisie. (H. L.)

2. Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. XVIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 221.

qui disent [1] : Le Fils est né du néant (ἐξ οὐκ ὄντων), ou d'une autre hypostase (ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως), et non pas de Dieu ; et ceux qui disent qu'il y avait un temps où il n'était pas (ἦν ποτε χρόνος ὅτε οὐκ ἦν), l'Église catholique les regarde comme étrangers. » Tous ces symboles ont le même caractère. Ils se rapprochent autant que possible de la foi de Nicée, sans cependant admettre le mot ὁμοούσιος. Les anathèmes empruntés au concile de Nicée et insérés à la fin du quatrième symbole étaient surtout de nature à dissiper toute espèce de doute sur l'orthodoxie de leurs auteurs. C'est donc à tort que Schelstrate, dom Ceillier et Pagi ont voulu attribuer au concile orthodoxe d'Antioche les trois premiers symboles et le dernier au conciliabule arien [2]. Ces quatre symboles sont, pour le fond, conçus de la même manière ; ils ne sont ni positivement ariens ni tout à fait orthodoxes, ils laissent voir leur inspiration eusébienne ; ils restaient acceptables cependant pour des évêques orthodoxes, parce qu'ils ne
[29] contenaient rien qui fût, à proprement parler, erroné, et au contraire ils renfermaient une condamnation formelle du principe de l'arianisme.

Saint Hilaire de Poitiers est allé, nous l'avons vu, jusqu'à interpréter dans un sens orthodoxe la seconde de ces formules (il ne parle pas des autres). Saint Athanase les juge plus sévèrement, sans toutefois les déclarer ouvertement hérétiques ; il les regarde comme un piège tendu à l'Église chrétienne par les évêques eusé-

1. Le quatrième symbole se distingue principalement des trois précédents par l'anathème final. Cet anathème, ainsi qu'on va le voir, ne diffère pas de celui de Nicée ; ce qui démontre une fois de plus le caractère d'indécision des formules antiochéniennes de 341. Ici les termes ὑποστάσις et οὐσία sont identiques et signifient « substance » (cf. Loofs, dans *Realencycl. f. prot. Theol. und Kirche*, t. II, p. 26 ; Gummerus, *op. cit.*, p. 15) tandis que dans le second symbole il en va tout autrement lorsqu'on lit : τῇ ὑποστάσει τρία. L'accord ne se fait que sur un point caractéristique, l'abstention — soit hostilité, soit défiance — de l'ὁμοούσιος. Voici maintenant les textes de l'anathème :

Antioche	*Nicée*
Τοὺς δὲ λέγοντας ἐξ οὐκ ὄντων τὸν Υἱόν, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως, καὶ μὴ ἐκ τοῦ Θεοῦ καὶ ποτε ἦν χρόνος ἢ αἰών ὅτε οὐκ ἦν, ἀλλοτρίους οἶδεν ἡ ἁγία καθολικὴ ἐκκλησία.	Τοὺς δὲ λέγοντας, ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι, ἢ κτιστὸν ἢ τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, ἀναθεματίζει...

(H. L.)

2. Pagi, *Critica ad Annal. Baronii*, 1689, ad ann. 341, n. 14, 34 ; D. Ceillier, *Hist. génér. des aut. sacrés*, t. III, p. 647, 661.

biens pour lui donner le change sur leurs opinions hérétiques[1].

Il nous semble que la question a été placée dans son vrai jour par [530] tout ce qui précède ; nous avons essayé de l'analyser, non avec nos idées d'aujourd'hui où nous pouvons introduire des vues d'ensemble et définir avec exactitude le vrai et le faux contenu dans les thèses débattues, mais en tenant compte de l'indécision qui pouvait, à cette époque, régner dans bien des esprits et en n'oubliant pas que les partis intermédiaires ne s'étaient pas encore prononcés d'une manière explicite ; c'est cette manière de voir qui facilitera la solution du problème posé plus haut.

Nous avons vu, en effet, que beaucoup d'historiens se refusent à croire que les membres du concile qui avaient confirmé la déposition de saint Athanase et promulgué un symbole imprégné d'arianisme aient pu être appelés *Sancti Patres*, et que leurs canons aient été cités comme une autorité ecclésiastique. Mais si l'on réfléchit que la majorité des membres de ce concile d'Antioche était orthodoxe, et que quelques membres de cette majorité étaient de vénérables personnages, comme par exemple Dianée de Césarée, et en outre que les canons proposés par ce concile étaient utiles et conformes au droit, on a la clef de ces prétendues contradictions.

Ajoutons que les Pères d'Antioche n'ont pas condamné saint Athanase par hostilité ou pour favoriser l'hérésie, ils l'ont fait parce que leur bonne foi a été surprise, et on n'a pas plus le droit de leur reprocher leur sentence que l'on n'a le droit de reprocher à saint Éphiphane d'avoir poursuivi saint Jean Chrysostome. Ce dernier exemple nous montre un saint employant toute son activité à poursuivre un autre saint et à le chasser de son diocèse, et cependant qui

1. S. Athanase, *De synodis*, c. XXII, *P. G.*, t. XXVI, col. 720 sq. La seconde et la quatrième formule se partagèrent, à l'exclusion des deux autres, la faveur des théologiens orientaux. Des quatre formules rédigées à Antioche la quatrième était la plus utilisable dans les controverses avec les occidentaux. Plus rapprochée de la foi de Nicée que la formule I, elle esquivait certaines difficultés dont les formules II, III, n'étaient pas exemptes, elle se prêtait à des échappatoires plus subtils et plus nombreux. Ces formules, malgré leur défiance à l'égard de l'ὁμοούσιος, marquaient une défaite pour l'arianisme contraint de composer et de renoncer à ses expressions caractéristiques. On se vengeait par une manœuvre, en mêlant des questions de personnes à une question de principe et en s'efforçant de faire rejaillir sur la doctrine nicéenne, le discrédit doctrinal d'un de ses partisans les plus fougueux, Marcel d'Ancyre, suspect de sabellianisme. C'était cette trouvaille qui allait permettre d'envenimer les conflits et d'éterniser les discussions. (H. L.)

oserait en faire un reproche à saint Épiphane ? Les évêques orthodoxes réunis à Antioche ont pu eux aussi agir de bonne foi, et de même que l'on ne rejette pas les écrits de saint Épiphane sous prétexte qu'il s'est laissé aveugler à l'endroit de saint Jean Chrysostome, de même ne doit-on pas rejeter les canons du concile d'Antioche, sous prétexte que la majorité orthodoxe de ce concile s'est laissée induire en erreur par les eusébiens et a prononcé une condamnation injustifiée. Enfin il faut se souvenir que, tout en appelant les canons du concile d'Antioche *canones sanctorum patrum* et qu'en disant que le deuxième symbole de ce concile a été publié par une *congregata sanctorum synodus*, nul n'a songé à canoniser tous les membres de ce concile. Dans l'Église primitive, l'épithète de saint était un simple titre honorifique ; il faut s'en souvenir quand on veut faire concorder des textes en apparence contradictoires.

57. Vacance du siège de Constantinople. Athanase en Occident. Préparation du concile de Sardique.

Eusèbe de Nicomédie ou de Constantinople [1] mourut presque aussitôt après le concile *in encæniis* [2]. Les orthodoxes choisirent pour évêque Paul, jadis exilé par les ariens. Ceux-ci soulevés par Théognis de Nicée et Théodore d'Héraclée qui se trouvaient alors à Constantinople, se réunirent dans une autre église et élurent Macédonius. Toute la ville prit parti pour l'un ou pour l'autre et on se livra de véritables batailles qui coûtèrent la vie à plusieurs personnes. L'empereur Constance, en résidence à Antioche, apprenant ces désordres, ordonna que Paul fût de nouveau chassé ; mais le peuple s'y opposa et, dans la lutte, Hermogénès fut massacré, sa maison brûlée, son corps traîné dans les rues.

1. Eusèbe avait occupé successivement, au grand scandale des contemporains, les sièges épiscopaux de Béryte, de Nicomédie et de Constantinople ; sur ce dernier il ne fit que passer deux années à peine. (H. L.)

2. Date incertaine : Rode, *Geschichte der Reaction Kaiser Julians gegen die christliche Kirche*, in-8, Jena, 1877, p. 26, note 24 ; Gwatkin, *Studies of arianism*, 1882, p. XXIII ; Goyau, *Chronol. de l'empire romain*, p. 439, adoptent la date : premiers mois de 342 ; Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, juillet-août 341 ; Hefele, septembre 341 ; Loofs, 341 ; X. Le Bachelet, seconde moitié de 341 ou premiers mois de 342. (H. L.)

L'empereur accourut à Constantinople; il voulait prendre sur le peuple une terrible revanche, mais les habitants de la ville vinrent à lui en pleurant et en gémissant, en sorte que l'empereur ne les punit que légèrement; néanmoins il chassa Paul et refusa son approbation à l'élection de Macédonius, parce que celui-ci avait paru accepter cette élection sans attendre l'assentiment de l'empereur, et avait ainsi donné lieu à tous ces tristes incidents [1]. Quelque temps après, l'évêque Paul ayant essayé de rentrer à Constantinople, l'empereur [531]
Constance le fit saisir par Philippe, préfet du prétoire, et conduire en exil à Thessalonique, mais cette mesure amena un nouveau soulèvement populaire dans lequel plus de trois cents personnes trouvèrent la mort [2].

A l'époque des dernières sessions du concile d'Antioche, les eusébiens avaient essayé de gagner à leur cause Constant, l'empereur d'Occident. En apprenant la déposition de saint Athanase, celui-ci avait écrit à son frère Constance pour lui demander des détails sur tous ces événements. Aussi les Pères d'Antioche lui députèrent-ils dans les Gaules les évêques Narcisse, Maris, Théodore et Marc, porteurs du quatrième symbole d'Antioche. Constant les renvoya sans les avoir reçus [3]; et l'un des évêques les plus distingués de la Gaule, Maximin de Trèves, refusa de communiquer avec eux [4]. Pendant ce temps Athanase passa plus de trois ans à Rome [5], ne pouvant

1. Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. XII, XIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 208 sq.; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. III, c. VII, *P. G.*, t. LXVII, col. 1049.

2. Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. XVI, *P. G.*, t. LXVII, col. 213 sq.

3. S. Athanase, *De synodis*, c. XXV, *P. G.*, t. XXVI, col. 725; Socrate, *Hist. eccles.* l. II, c. XVIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 221; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. III, c. X, *P. G.*, t. LXVII, col. 1057.

4. S. Hilaire, *Fragmentum III*, c. XXVII, *P. L.*, t. X, col. 674.

5. S. Athanase, *Apologia ad Constantium*, c. IV, *P. G.*, t. XXV, col. 600. Pendant ce séjour à Rome saint Athanase connut et s'attira la protection d'Eutropium, tante de l'empereur Constance, *Apolog. ad Const.*, c. VI, *P. G.*, t. XXV, col. 604. Saint Athanase avait amené avec lui deux moines égyptiens qui révélèrent à l'Occident la vie monastique, cf. S. Jérôme, *Epist.*, CXXVII, 5, *P. L.*, t. XXII, col. 1090; Grützmacher, *Pachomius und das älteste Klosterleben. Ein Beitrag zur Mönschgeschichte*, Freiburg im Br., 1896, p. 56. C. Martha, *Études morales sur l'antiquité*, in-12, Paris, 1896, p. 237, a exprimé admirablement la carrière d'Athanase, « auquel on ne peut comparer aucun homme pour la persévérance infatigable, l'invincible opiniâtreté, la lucidité de la foi et qui, sans jamais hésiter ni fléchir, a porté dans les cours aussi bien que dans les déserts son orthodoxie intraitable et toujours militante. » (H. L.)

obtenir de rentrer à Alexandrie [1]. D'après Ammien Marcellin [2], l'empereur chercha même par tous les moyens à obtenir de Rome la déposition d'Athanase [3]. Nous ignorons ce qu'Athanase fit à Rome pendant son séjour. Il ne nous apprend que très peu de chose : il assista à des réunions ecclésiastiques, à la demande de l'empereur Constant, et travailla à reproduire ses tablettes de la sainte Écriture (πυκτίατῶν θειῶν γραφῶν), qui avaient été perdues [4]. Mais la quatrième année de son séjour à Rome, c'est-à-dire pendant l'été de [342], l'empereur Constant le manda à Milan et lui apprit que plusieurs évêques, en particulier le pape Jules, Osius de Cordoue et Maximin de Trèves, l'engageaient à s'entremettre auprès de son frère Constance pour l'amener à convoquer un grand concile qui résolût tous les points en litige [5]. Plusieurs évêques déposés par les eusébiens, entre autres Paul de Constantinople, demandaient aussi la réunion d'un concile, et Athanase partagea complètement leur manière de voir [6]. Constant écrivit à son frère et le détermina à convoquer le concile de Sardique ; avant sa réunion, il envoya saint Athanase de Milan dans les Gaules, pour y conférer avec Osius et se rendre ensuite avec lui et avec les évêques des Gaules à Sardique,
32] en Illyrie [7].

D'après Socrate et Sozomène [8], on a dit que les eusébiens s'étaient réunis une fois de plus à Antioche avant de se rendre à Sardique, et qu'ils y avaient rédigé la profession de foi appelée μακρόστιχος, apportée par une députation synodale aux évêques occidentaux réu-

1. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. III, c. XI, *P. G.*, t. LXVII, col. 1060 sq. ; d'après Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. XX, *P. G.*, t. LXVII, col. 233 sq., ce furent les troubles politiques qui rendirent impossible le retour de saint Athanase à Alexandrie.

2. Ammien Marcellin, l. XV.

3. Voir les notes de Valois sur Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. VIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 196.

4. S. Athanase, *Apologia ad Constantium*, c. IV, *P. G.*, t. XXV, col. 600.

5. S. Athanase, *Apologia ad Constantium*, c. IV, *P. G.*, t. XXV, col. 600; S. Hilaire, *Fragmentum III*, n. XIV, *P. L.*, t. X, col. 667.

6. Socrate, *Hist. eccl.*, l. II, c. XX, *P. G.*, t. LXVII, col. 293 sq. ; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. III, c. XI, *P. G.*, t. LXVII, col. 1060.

7. S. Athanase, *Apologia ad Constantium*, c. IV, *P. G.*, t. XXV, col. 600. C'est au mois d'avril ou mai 342 qu'Athanase fut appelé à Milan. Au début de 343 se place son voyage en Gaule pour conférer avec Osius, suivi du départ des deux évêques pour Sardique. (H. L.)

8. Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. XIX, XX, *P. G.*, t. LXVII, col. 224 sq. ; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. III, c. XI, *P. G.*, t. LXVII, col. 1060 sq.

nis en concile à Milan. Saint Athanase parle longuement de cette formule d'Antioche [1], et dit que le concile se tint trois ans après l'assemblée *in encæniis*. Nous verrons plus loin que ce synode d'Antioche ne s'est pas tenu avant, mais bien après le concile de Sardique, et que la réunion des évêques occidentaux à Milan qui a reçu la μακρόστιχος n'eut pas lieu pendant que l'empereur Constant et Athanase se trouvaient dans cette ville, mais après le concile de Sardique.

1. S. Athanase, *De synodis*, c. xxvi, *P. G.*, t. xxvi, col. 728.

533]
LIVRE QUATRIÈME

CONCILES DE SARDIQUE ET DE PHILIPPOPOLIS

58. *Date du concile de Sardique.*

La date de l'assemblée de Sardique est controversée. Socrate [1] et Sozomène [2] fixent l'année 347, sous les consuls Rufin et Eusèbe, la onzième année après la mort de Constantin le Grand, par conséquent après le 22 mai 347 [3].

Jusqu'au XVIIIe siècle, cette date avait été acceptée par tous les historiens. A cette époque Scipion Maffei découvrit à Vérone un fragment d'une traduction latine d'une ancienne chronique d'Alexandrie [4]. Ce fragment indique que le 24 phaophi (21 octobre), sous les consuls Constance IV [5] et Constant II (c'est-à-dire en 346), Athanase revint à Alexandrie après son second exil. Or, comme ce retour de saint Athanase n'a pu avoir lieu que deux ans après le concile de Sardique, ainsi que nous le prouverons bientôt et que l'admettent tous les historiens, Mansi en concluait que le concile de Sardique avait été célébré en 344 [6]. Il fondait son opinion sur la

1. Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. XX, *P. G.*, t. LXVII, col. 233 sq.
2. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. III, c. XII, *P. G.*, t. LXVII, col. 1064.
3. Constantin mourut le 22 mai 337.
4. *Historia acephala*, publiée pour la première fois dans les *Osservazioni letterarie*, 1738, Veronæ, t. III, réimprimée dans S. Athanasii, *Opera*, Patavii, t. III, p. 89 sq.; [dans Sievers, *Einleitung zur Vita acephala*, dans *Zeitschrift für historische Theologie*, 1868, t. XXXVIII, p. 89-162. (H. L.)]
5. C'est-à-dire : Constance, consul pour la quatrième fois et Constant, consul pour la deuxième fois. (H. L.)
6. Dans la dissertation dont le titre va suivre après les quelques indications bibliographiques relatives aux collections. Baronius, *Annales*, 1590, ad ann. 346, n. 5; ad ann. 347, n. 1-108. Cf. Pagi, *Critica*, 1689, ad ann. 346, n. 4-5; ad ann. 347, n. 2-7; Binius, *Concil.*, 1618, t. I, p. 433-447; *Conc. Reg.*, 1644, t. III, col. 1; Labbe, *Concil.*, 1671, t. II, col. 90, 623-697 : Hardouin, *Concil. coll.*, 1700, t. I, col. 635; J. A. Schmidt et A. L. Lindemann, *De translatione*

continuation de la chronique d'Eusèbe par saint Jérôme, qui, de même [534]
que l'*Historia acephala*, assigne à la dixième année du règne de Constance (346), le retour de saint Athanase [1].

Plusieurs savants acceptèrent sans hésitation le calcul de Mansi, d'autres cherchèrent à le réfuter. Parmi ces derniers se trouva d'abord Mamachi [2], ensuite Wetzer [3], et enfin Hefelé [4].

La découverte des *Lettres pascales* a permis de reprendre cette question chronologique [5].

episcopi ab Ecclesia majori ad minorem ex canon. I concilii Sardicensis, in-4, Helmstadii, 1715 ; Coleti, *Conc.*, 1728, t. II, col. 653 ; M. Geddes, *Miscell. tracts*, 1730, t. II ; J. D. Mansi, *De epochis conciliorum Sardicensis et Sirmiensium, qua occasione rerum Athanasii chronologia restituta*, in-8, Lucæ, 1746 ; *Pro sua de anno habiti Sardicensis concilii sententia... assertio altera*, in-12, Lucæ, 1749. Cf. F. S. L., dans *Giornale romano*, 1748, p. 337, 399, = A. Zaccaria, *Raccolta di dissertazioni*, 1794, t. x, p. 159-216 ; Alexander Natalis, *Hist. eccles.*, in-fol., Venetiis, 1778, t. IV, p. 454-486, = Zaccaria, *Thesaur. theol.*, 1763 t. XII, p. 382-439 : Mansi, *Concil. ampl. coll.*, 1748, t. I, col. 175, 1759, t. III, col. 1 ; Barrow, dans J. E. Cox, *Protest. contrast. w. roman.*, 1852, t. II, appendix ; *P. G.*, t. XXVI, col. 1331-1333 ; Gams, *Kirchengeschichte Spanien*, t. II, part. 1, p. 192-210 ; Pitra, *Juris eccles. Græcor. hist. et monum.*, in-4, Romæ, 1864, t. I, p. 468-486 ; E. S. Foulkes, *Canons of Sardica and charge of mutilating ms.*, dans *Macmillan's Magazine*, 1875, t. XXXI, p. 139 ; J. J., dans *The Month*, 1875, série III, t. IV, p. 122-128 ; Gwatkin, *Studies of arianism*, in-8, Cambridge, 1882, p. 120 sq. ; Ballerini, *De antiq. collect. canon.*, part. 1, c. I-VII, part. 2, c. I ; G. M. Empis, *Del concilio di Sardica e dei suoi canoni su la forma dei giudizi eccles. diss. polem. canonica*, in-4, Rome, 1783 ; G. Marchetti, *Dissert. sopra il conc. di Sardica e dei suoi canoni*, in-4, Romæ, 1789 ; J. Turmel, *La papauté à Sardique*, dans la *Revue catholique des Églises*, 1906, t. III, p. 341-363 ; Lalore, *Optatien, deuxième évêque de Troyes, et les conciles de Cologne et de Sardique. Eclaircissement historique*, in-8, Troyes, 1868 ; C. H. Turner, *The genuineness of the sardican canons*, dans *The Journal of theological studies*, 1902, t. III, p. 370-397. (H. L.)

1. S. Jérôme, *Chronicon*, *P. L.*, t. XXVII, col. 499.

2. Mamachi, *Ad Joh. M. Mansium de ratione temporum Athanasianorum... epist. IV*, in-4, Romæ, 1748.

3. H. J. Wetzer, *Restitutio veræ chronologiæ rerum ex controversiis arianis ab anno 325-350 exortarum*, in-8, Francofurti, 1827.

4. Hefele, *Controversen über die Synode von Sardika*, dans *Tübing. theolog. Quartals.*, 1852, p. 360 sq.

5. W. Cureton, *The festal letters of Athanasius, discovered in an ancient syriac version*, in-8, London, 1848 ; texte syriaque, dont le cardinal Mai donna une traduction latine, *Nova patr. biblioth.*, Romæ, 1853, t. VI, part. 1 ; reproduite dans *P. G.*, t. XXVI, col. 1339-1450. Une traduction allemande fut publiée par F. Larsow, *Die Fest-Briefe des heiligen Athanasius*, in-8, Leipzig, 1852 ; et une traduction anglaise par A. Robertson, *Select writings and letters of*

Parmi ces lettres, la xixe, composée pour la Pâque de 347, par conséquent dans les premiers mois de cette année, a été écrite à Alexandrie[1] ; c'est ce que dit explicitement son contenu[2]. L'*Historia acephala* était donc dans le vrai en plaçant en octobre 346[3] le retour de saint Athanase à Alexandrie; l'hypothèse de Mansi se
35] trouve confirmée et la donnée de Socrate et de Sozomène (l'uniformité de leurs témoignages permet de les regarder comme un seul témoin) plaçant ce retour en 347 réfutée par l'autorité de saint Athanase lui-même.

Mansi fixait à l'année 344 la célébration du concile de Sardique ; le prologue des lettres festales donne l'année 343[4], on n'aura plus à choisir qu'entre ces deux dates[5]. Si ce prologue avait l'ancienneté et la valeur des lettres de saint Athanase, la question serait tranchée; mais il contient des erreurs manifestes de chronologie, par exemple au sujet de la mort de Constantin le Grand[6]; aussi ne pouvons-nous accepter la date de 343 que si elle s'accorde avec d'autres données chronologiques.

Le mieux est de partir de ce point incontestable, que saint Athanase est arrivé à Rome lors de la Pâque de [339][7]. On sait qu'il y a passé trois années entières, et qu'au commencement de la quatrième il s'est rendu à Milan, auprès de l'empereur Constant. C'était donc

Athanasius, p. 495 sq. ; Th. Zahn, *Gesch. d. Neutestamentl. Kanons*, in-8, Erlangen, 1890, t. II, p. 203-212 ; E. Freppel, *Etude critique sur les lettres pascales de saint Athanase*, dans *Commodien, Arnobe, Lactance et autres fragments inédits*, in-8, Paris, 1893. (H. L.)

1. Au sujet de la chronologie de l'*index* syriaque, cf. Hefele, dans *Theolog. Quartals.*, 1853, p. 146 sq. ; R. Sievers, dans *Zeitschrift für die historische Theologie*, 1868, t. XXXVIII, p. 89 sq. ; Gwatkin, *Studies*, 1re éd., p. 103-105 ; 2e éd. 107-109. (H. L.)

2. Larsow, *op. cit.*, p. 141.

3. Le 21 octobre, *Epist. heort. Chron.*, *P. G.*, t. XXVI, col. 1355. (H. L.)

4. Larsow, *op. cit.*, p. 31. Ce prologue faisait partie originairement d'une autre collection, aujourd'hui perdue, des lettres festales de saint Athanase ; il a été ajouté par un copiste à la collection actuellement existante, cf. Glück, dans *Sitzungsberichte d. k. Akad. zu Wien, Hist. phil.*, 1855t. XVII, p. 65.

5. Ces deux dates (343, 344) sont indiquées dans le titre des anciens mss. des canons de Sardique. Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 635. On y lit que le concile de Sardique se tint sous le consulat de Léonce et Salluste, en 344 ; l'année 381 de l'ère d'Espagne, par conséquent en 343 d'après le calcul de Denys.

6. Cf. Hefele, dans *Tüb. theol. Quart.*, 1853, p. 163 sq.

7. Hefele donne 340, nous avons montré plus haut la rectification d'une année qu'appelle cette date. (H. L.)

dans l'été de [342] [1]. De là il traversa les Gaules et se rendit au concile de Sardique, qui commença à siéger dans les derniers mois de 343 [2]. Il se prolongea probablement jusqu'au printemps de 344, car Euphratas de Cologne et Vincent de Capoue, que le concile dé- [536] puta à l'empereur Constance, ne purent arriver à Antioche que pour les fêtes de Pâques (344) [3]. Etienne d'Antioche les traita d'une manière véritablement diabolique, mais ses indignes procédés furent bientôt connus, et un concile le déposa (après la Pâque de 344 [4]). Les membres de cette assemblée étaient des eusébiens; aussi donnèrent-ils Leonce le castrat pour successeur à Étienne. C'est à cette réunion que saint Athanase fait allusion quand il dit qu'elle se tint trois ans après le concile *in encæniis* (μακρόστιχος), et qu'elle donna une profession de foi détaillée et tout imprégnée d'eusébianisme [5].

1. Exactement: avril ou mai 342 et non 343. Au début de 343, Athanase vint en Gaule conférer avec Osius ; de là il se rend à Sardique où le concile a dû commencer dans l'été ou au plus tard dans l'automne de 343. (H. L.)

2. Voir la note précédente. Sievers, *Einleitung*, p. 106, demeure incertain sur la date de la rencontre d'Athanase et Osius, il hésite entre 342 et 343; mais pour ce qui est du concile, il ne conserve plus de doute. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. VIII, p. 92, avait adopté la date 347, d'après la chronologie de Socrate et de Sozomène ; l'ouverture qu'il fixe au 22 mai semble commandée par la date de la mort de Constantin (22 mai 337) ; cette façon littérale d'entendre le texte de Socrate et de Sozomène nous semble abusive. L'*Index* des *Lettres festales* fixe l'ouverture du concile au 29 août 342. Nous maintenons cependant la date 343 pour les raisons qui vont suivre : 1° La lettre pascale pour 347 a été écrite à Alexandrie et le retour d'Athanase dans sa ville est fixé au 21 octobre 346, indépendamment de la chronologie de l'*Index*. Or, Constance écrivant à Athanase qu'il l'attend depuis plus d'une année, les négociations relatives au retour de l'évêque à Alexandrie auront occupé par conséquent plus d'une année et demie, et le complot d'Étienne d'Antioche ayant eu lieu à Pâques, ce ne peut être qu'à Pâques de l'année 344, ce qui reporte le concile de Sardique à 343. — 2° La rencontre d'Athanase et de Constant à Milan ne peut être antérieure au printemps de 342, probablement au mois de mai. (H. L.)

3. Sievers, *Einleitung*, p. 108.

4. S. Athanase, *Histor. arianor. ad monachos*, c. XX, *P. G.*, t. XXV, col. 716 sq.

5. La date 344 pour ce concile paraît seule acceptable. On trouve cependant 343 (*Dict. de théol. cathol.*, t. I, col. 1434) et 345 (*Rev. d'hist. ecclés.*, 1903, t. IV, p. 197) et Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, in-8, Breslau, 1897, p. 192, n. 159, qui donne le texte critique de l'ἔκθεσις μακρόστιχος d'après saint Atahnase, *De synodis*, c. XXVI ; Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. XIX, et Nicéphore, *Hist. eccles.*, l. IX, c. XI : Sozomène, *Hist. eccles.*, l. III, c. XI, n'en avait donné qu'un abrégé : cf. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. II, col. 1361 sq. ; Walch, *op. cit.*, p. 113 sq. Ce symbole répète et étend un peu celui qui est désigné sous le nom de 4e d'Antioche, rédigé en 341. Il jette

La conduite indigne d'Étienne, évêque d'Antioche, ébranla la confiance de l'empereur dans le parti arien. Dans l'été de 344, il autorisa le retour à Alexandrie des clercs exilés de saint Athanase. Dix mois plus tard (en juin 345 [1]), mourut Grégoire, l'évêque intrus d'Alexandrie. Constance ne permit pas qu'on lui donnât de successeur; il envoya au contraire trois lettres à saint Athanase pour l'inviter à revenir dans sa ville épiscopale. Le siège d'Alexandrie resta inoccupé pendant plus d'un an, c'est-à-dire jusqu'au mois d'octobre 346 [2]; ainsi saint Athanase rentra dans sa ville épiscopale.

Appuyés sur des monuments d'une valeur incontestable, sur les lettres festales et sur l'avant-propos, nous arrivons à un système chronologique en harmonie avec les données de l'histoire et acceptable dans toutes ses parties. L'objection émise [3] contre la date 344
[637] peut maintenant se résoudre. Il est exact qu'en 353 ou 354 le pape Libère a écrit que « huit ans auparavant les députés des eusébiens, Eudoxius et Martyrius (venus en Occident avec l'ἔκθεσις μακρόστιχος), n'avaient pas voulu à Milan anathématiser la doctrine arienne ». Mais ce concile de Milan se tint vers l'an 345 [4], après et non avant le concile de Sardique. Nous sommes moins heureux au sujet d'une autre difficulté. Les eusébiens, réunis à Philippopolis, rappellent dans leur lettre synodale la déposition « dix-sept ans auparavant d'Asclépas de Gaza ». Cette déposition eut lieu dans un concile tenu

l'anathème sur les principales erreurs des ariens, s'engage dans des explications un peu diffuses contre les ariens et les sabelliens, Marcel d'Ancyre et Photin, enfin contre saint Athanase qui avait attaqué cette proposition « que le Père avait engendré le Fils par sa volonté ». Ailleurs on trouve cette proposition semi-arienne, que « le Fils est semblable au Père en toutes choses ». Pour les détails, cf. S. Athanase, *De synodis*, c. XXVI, *P. G.*, t. XXVI, col. 728. (H. L.)

1. Le 26 juin. Saint Athanase, *Epist. heort. Chron.*, *P. G.*, t. XXVI, col. 1355, rapporte le fait à l'année 346. Sievers, *Einleitung*, p. 108, ne trouvant pas de place entre le 26 juin 346 et le 26 octobre 346 pour les trois lettres de Constance et les trois voyages d'Athanase auprès de Constant, du pape Jules et de Constance, place la mort de Grégoire au 26 juin 345. Du 19 mars 339, date de son intronisation, au 26 juin 345, on a les six années d'épiscopat marquées par Théodoret, *Hist. eccles.*, l. II, c. III, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 996. (H. L.)

2. Le 21 octobre. *Chronicon syriacum*, *P. G.*, t. XXVI, col. 1355. (H. L.)

3. Hefele, *Controversen in betr. der Synode von Sardika*, dans *Tub. theol. Quartals.*, 1852, t. XXXIV, p. 376.

4. Cette date flotte entre la fin de 344 et le commencement de 345. La date fin 346 commencement 347, adoptée par X. Le Bachelet, dans le *Dict. de theol. cath.*, t. I, col. 1817, vise un deuxième concile tenu à Milan, deux ans après celui dont nous parlons; ces deux assemblées sont souvent confondues. (H. L.)

à Antioche [1]. Si nous identifions ce concile d'Antioche avec celui de [331] qui déposa aussi Eustathe d'Antioche, nous arrivons à donner l'année [348] pour la célébration du concile de Philippopolis, et par conséquent aussi pour le concile de Sardique. On peut répondre à cette objection : *a*) qu'Asclépas de Gaza a été déposé trois ans avant ce concile d'Antioche de 330; ou bien *b*) que la traduction latine de la lettre synodale de Philippopolis (le texte original en est perdu) est fautive au sujet de ce chiffre de dix-sept. Dans tous les cas, cette lettre synodale ne saurait infirmer ce fait incontestable de la composition de la lettre pascale de 347 à Alexandrie, et par conséquent de l'antériorité du concile de Sardique.

59. Objet du concile de Sardique.

La lettre synodale [2] nous apprend que le concile de Sardique fut convoqué par les empereurs Constant et Constance, sur le désir du pape Jules [3], pour trois motifs : 1) pour mettre fin aux différends, en particulier ceux relatifs à Athanase, à Marcel d'Ancyre et à Paul de Constantinople ; 2) pour extirper toute erreur de l'enseignement religieux, et 3) pour faire professer par tous la véritable foi en Jésus-Christ.

Dans un autre écrit le concile expose différemment la triple [538] objet de sa réunion : 1) la restauration de la vraie foi altérée par plusieurs, 2) la déposition projetée de plusieurs évêques, 3) les actes de cruauté exercés contre des évêques, des

1. S. Athanase, *Apolog. contra arianos*, c. XLVII, *P. G.*, t. XXV, col. 332.

2. S. Athanase, *Apol. contra arianos*, c. XLIV, *P. G.*, t. XXV, col. 324 sq.; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 58.

3. Se fondant sur une expression de Socrate, l. II, c. XX, *P. G.*, t. LXVII, col. 233 sq. Binius a déclaré dans ses notes sur le concile de Sardique (Mansi, *op. cit.*, p. 75) que le pape Jules avait convoqué le concile de Sardique ; d'autres l'ont répété après lui. Voici le texte de Socrate : « Plusieurs qui n'avaient pas paru à Sardique auraient voulu expliquer leur absence par le délai trop court qui avait été fixé et en faire retomber la faute sur le pape Jules. » Il est incontestable que Socrate confond ici le concile de Sardique avec celui de Rome et rapporte au premier ce qui avait été dit du second. Dans saint Athanase, *Apolog. c. arian.*, c. XXV, *P. L.*, t. XXV, col. 289. Noël Alexandre, *Hist. eccl.*, sec. IV, dissert XXVII, art. 1, p. 454, éd. Venet., a examiné avec tous les détails la question de savoir qui a convoqué le concile de Sardique.

prêtres et d'autres clercs [1]. La convocation prouve qu'on désirait : *a*) faire porter par un concile universel une sentence définitive contre Athanase et les autres évêques jugés d'une manière si différente en Orient et en Occident, et obtenir par ce moyen la tranquillité dans l'Église et dans l'État; *b*) mettre la vraie foi à l'abri des machinations des eusébiens qui avaient donné en quelques mois quatre symboles différents et qui traitaient ainsi les questions de foi d'après leur intérêt ou leur caprice. Afin de rendre ce concile aussi nombreux que possible, on lui assigna Sardique ou Serdique pour lieu de réunion, parce que cette ville, quoique située dans l'empire de Constance,
539] se trouvait à peu près sur la limite des deux empires et dans une position centrale [2].

60. Membres et présidence du concile de Sardique.

Les évêques occidentaux, auxquels s'étaient joints quelques évêques grecs profondément dévoués à la foi de Nicée, arrivèrent les premiers à Sardique. Les eusébiens, obéissant à l'ordre de l'empereur, s'y rendirent dans l'espoir de faire confirmer à Sardique leurs conclusions contre saint Athanase et ses partisans. Pour atteindre ce but, ils comptaient sur l'appui de l'empereur Constance et de deux hauts fonctionnaires, Musanius et Hesychius, délégués par l'empereur [3].

Le nombre des représentants de chaque parti est évalué très diver-

1 Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 40 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 653.

2. Sardique *(Ulpia Sardica)*, faisant partie de la Thrace, devenue plus tard capitale de la *Dacia Ripensis*, se trouvait dans l'*Illyricum orientale* et appartenait par conséquent à l'empereur Constance ; elle faisait cependant partie du patriarcat romain, cf. Wiltsch, *Kirchl. Statistik*, t. I, § 44, 80, 88). Attila détruisit cette ville; mais elle fut rebâtie et existe encore aujourd'hui sous le nom de Sofia (en bulgare *Triaditza*), dans la Bulgarie, à 500 kilomètres à l'ouest de Constantinople. Elle compte environ 50.000 habitants, parmi lesquels 6.000 chrétiens. Sofia est le siège d'un métropolitain grec et d'un vicaire apostolique romain. Depuis quelque temps, le vicaire apostolique réside à Philippopolis, ville voisine de Sofia et qui joue un si grand rôle dans l'histoire du concile de Sardique.

3. S. Athanase, *Apolog. contra arian.*, c. XXXXVI, *P. G.*, t. XXV, col. 308 sq. ; *Hist. arian. ad monachos*, c. XV, *P. G.*, t. XXV, col. 709 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 662 ; Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 58.

sement par les actes, mais nous pouvons le déterminer d'une manière approximative. Les eusébiens disent, dans leur lettre synodale [1], qu'ils étaient au nombre de quatre-vingts; les signatures ne donnent que soixante-treize noms, auxquels il faut ajouter ceux des évêques Maris de Chalcédoine, Macédonius de Mopsueste et Ursace de Singidunum, présents au concile [2], ce qui fait soixante-seize évêques eusébiens, c'est-à-dire le nombre donné par Socrate [3] et Sozomène [4]; Socrate prétend tenir ce nombre de Sabinus d'Héraclée, témoin plus ancien que lui-même [5]. Les membres les plus distingués du parti eusébien étaient : Etienne d'Antioche, Acace de Césarée en Palestine, Théodore d'Héraclée, Marcus d'Aréthuse, Eudoxe de Germanicie, Basile d'Ancyre (devenu plus tard le chef des semi-ariens), Valens de Mursa, Démophile de Véroa et Maris de Chalcédoine, Macédonius et Ursace dont nous avons déjà parlé. Dianée de Césarée en Cappadoce, qui n'était pas précisément eusébien, et le célèbre Ischyras étaient inféodés au parti [6].

Il est plus difficile de déterminer le nombre des Occidentaux, ou

1. S. Hilaire, *Fragmentum III*, n. 16, *P. L.*, t. x, col. 668 ; Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 132.

2. Les eusébiens dans cette lettre synodale (Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 133) disent que des six évêques envoyés de Tyr avec la commission d'enquête dans la Maréotide, cinq assistaient au concile de Sardique, le sixième, Théognis de Nicée, était mort. cf. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, édit. Bruxelles, t. VI, p. 141. *Dissertation sur les ariens*, art. XXXVIII. Il en résulte que Maris, Macédonius, Ursace, Valens, Théodore étaient présents au synode et les noms des deux derniers avaient seuls été ajoutés aux signatures. Tillemont, *op. cit.*, t. VIII, p. 291, note 52 sur saint Athanase.

3. Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. XX, *P. G.*, t. LXVII, col. 235.

4. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. III, c. XII, *P. G.*, t. LXVII, col. 1064.

5. Sabinus, évêque d'Héraclée en Thrace, semi-arien affilié à Macédonius. Il écrivit une Συναγωγὴ τῶν συνόδων (Socrate, *Hist. eccles.*, l. III, c. XVII), ou mieux Συνοδικῶν (*Id.*, l. III, c. X, XXV ; l. IV, c. XII). C'était un récit des événements dans lequel il avait introduit une collection de pièces conciliaires. Ce travail a disparu, mais pas avant que Socrate ne l'eût mis à contribution, principalement dans les trois premiers livres de son *Hist. eccles.* Sozomène l'a également mis à profit. D'après Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. VIII ; l. II, c. XV, le livre était déparé par l'hostilité systématique contre les Nicéens, allant jusqu'à la calomnie, car l'auteur ne mettait en relief que ce qui était avantageux aux semi-ariens. Cet écrit tendancieux est très intéressant pour l'histoire de la littérature conciliaire : il semble que ce soit un essai de justification du semi-arianisme par les conciles. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. VI, p. 536, et Fabricius, *Bibl. græca*, édit. Harles, t. XII, p. 182, datent le livre de Sabinus de la fin du règne de Valens. (H. L.)

6. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 138.

plutôt des membres du parti orthodoxe et de la foi de Nicée, qui vinrent à Sardique. Sozomène et Socrate l'évaluent à environ trois cents évêques, et Socrate prétend se fonder sur saint Athanase pour fixer ce chiffre [1]. Saint Athanase affirme que plus de trois cents évêques avaient souscrit aux décrets rendus en sa faveur à Sardique [2]. Dans un autre passage de cette même *Apologie* [3], il donne la lettre synodale de Sardique et la fait suivre des noms de deux cent quatre-vingt-deux évêques [4]; mais dans les explications qui précèdent saint Athanase dit d'une manière très explicite que les décrets de Sardique furent envoyés à des évêques *absents*, qui les reçurent et dont les si-
541] gnatures furent recueillies dans le concile ou ailleurs. Plus loin, saint Athanase ajoute qu'auparavant déjà, et avant le concile de Sardique, soixante-trois évêques s'étaient déclarés en sa faveur, ce qui faisait en tout trois cent quarante-quatre [5]. Ces textes nous font connaître la source des informations recueillies par Socrate et Sozomène et nous expliquent la négligence apportée par eux à distinguer les évêques présents au concile de Sardique et ceux qui, quoique absents, y ont souscrit.

Ailleurs saint Athanase dit [6] « qu'il y eut à Sardique environ cent soixante-dix évêques, venus de l'Orient et de l'Occident », et le contexte prouve que sous le nom d'évêques orientaux il comprend les eusébiens. Fuchs pensait à tort [7] que du nombre de cent soixante-

1. Socrate et Sozomène, *loc. cit.*, ὥς φησιν Ἀθανάσιος. (H. L.)
2. S. Athanase, *Apologia contra arianos*, c. I, *P. G.*, t. XXV, col. 248 sq.
3. S. Athanase, *op. cit.*, c. L, *P. G.*, t. XXV, col. 337.
4. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 66 ; Hardouin, *Coll. conc.*, t. I, col. 667.
5. S. Athanase, *Apologia contra arianos*, c. L, *P. G.*, t. XXV, col. 337. Socrate, d'après Athanase, parle de 300 évêques; Théodoret, *Hist. eccles.*, l. II, c. VI, *P. G.*, t. LXXXII, col. 997 sq., parle seulement de deux cent cinquante évêques, ὡς διδάσκει τὰ πάλαια δηλήματα; mais saint Athanase, *Apol. contra arianos*, c. L, compte 282 signatures. Les évêques palestiniens sont ceux que Maxime réunit à son retour à Jérusalem en l'année 346. Quant aux égyptiens, le nombre de 94 semble inacceptable, puisque l'Égypte entière ne comptait guère qu'une centaine d'évêques, parmi lesquels il faut faire une large place aux absents, aux infirmes, aux vieillards, aux sièges vacants. Saint Athanase, *Hist. arianorum*, c. XV, *P. G*, t. XXV, col. 710, donne le nombre de 170, « plus ou moins, » pour l'Orient et l'Occident. Les Ballerini, *P. L.*, t. LVI, col. 53-61, ont reconstitué une liste par pays : Espagne, 7 ; Gaule, 3 ; Bretagne, 0 ; Afrique, 4 ; Italie, 8 ; Illyricum, 3 ; Dacie, 9 ; Macédoine-Crète, 33 ; Thrace, 4 ; Asie, 1 ; Pont, 1 ; Syrie, 3; Égypte, 1 ; inconnus, 19. (H. L.)
6. S. Athanase, *Hist. arianor. ad monachos*, c. XV, *P. G.*, t. XXV, col. 710.
7. Fuchs, *Bibliothek der Kirchenversammlungen*, part. II, p. 99.

dix il fallait exclure les eusébiens, au nombre de quatre-vingts, il élevait donc à deux cent cinquante le nombre total des membres du concile. C'est aussi le chiffre fourni par Théodoret [1].

D'après les données de saint Athanase, les plus recevables de toutes, nous compterons cent soixante-dix évêques orientaux ou occidentaux, et, en retranchant de ce nombre les soixante-seize eusébiens, il nous reste quatre-vingt-quatorze membres pour le parti orthodoxe.

Ces calculs seraient superflus si nous avions les signatures dans leur intégrité. Malheureusement elles sont perdues, à l'exception d'une liste, très défectueuse du reste, de cinquante-neuf évêques, que saint Hilaire nous a conservée dans son second fragment, à la suite de la lettre du concile au pape Jules [2]. Il est facile de constater les lacunes de cette liste qui omet les noms de plusieurs évêques que nous savons par ailleurs avoir assisté au concile. Dans la suite les copistes transcrivirent ces signatures après les canons de Sardique [3], ce qui donna lieu de soutenir que les décrets de Sardique avaient été signés par cinquante-neuf évêques [4]; d'autres ont dit par soixante ou soixante et un, parce qu'ils ont lu *unus et sexaginta*, au lieu de *unus de sexaginta* que contenait le texte de saint Hilaire; enfin quelques historiens ajoutent à la liste de saint Hilaire le nom de l'évêque Alexandre de Acia (Achaia), qui ne s'y lit pas [5].

Au XVIII[e] siècle, Scipion Maffëi trouva dans la bibliothèque de Vérone deux documents portant des signatures du concile de Sardique; c'étaient une lettre adressée par le concile et une autre par saint Athanase aux fidèles de la Maréotide [6]. La dernière lettre portait soixante-et-une signatures, la première vingt-six ou vingt-sept; la lettre du concile montre que tous les évêques n'ont pas signé, puisque l'évêque Vincent déclare qu'il a signé pour ses collègues [7]. En ajoutant ces deux listes à celles qui se lisent, l'une à la fin de la lettre synodale au pape Jules, l'autre dans saint Athanase [8], et en mettant [9] en œuvre

1. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. II, c. VI, *P. G.*, t. LXXXII, col. 997 sq.
2. S. Hilaire, *Fragmentum II*, 1-14, *P. L.*, t. X, col. 632 sq.
3. Ballerini, dans S. Leonis, *Opera*, t. III, p. XLII; Galland, *De vetustis canonum collectionibus*, t. I, p. 290.
4. Cette affirmation a été accueillie par le *Corpus juris canonici*, dist. XVI, c. 21.
5. Ballerini, dans S. Leonis, *Opera*, t. III, p. XLIII; Galland, *op. cit.*, p. 291.
6. Voir plus bas, le § 66.
7. Ballerini, *op. cit.*, t. III, p. XLIII; Galland, p. 292.
8. S. Athanase, *Apologia contra arianos*, c. L, *P. G.*, t. XXV, col. 337.
9. Euphratas de Cologne et Gratus de Carthage étaient présents au concile.

quelques autres données historiques, les Ballerini ont pu dresser une liste de quatre-vingt-dix-sept évêques du concile de Sardique appartenant au parti de Nicée [1]. Le nombre que donnent les Ballerini se rapproche beaucoup de celui qui est donné par saint Athanase ; en effet, en retranchant les quatre-vingts eusébiens des cent soixante-dix évêques indiqués par saint Athanase, on arrive au chiffre de quatre-vingt-dix évêques orthodoxes. La première série des évêques donnée par saint Athanase dans son *Apologie* [2], coïncide si exactement avec la liste dressée par les Ballerini, qu'il est facile de voir que saint Atha-
[543] nase a d'abord donné les noms des évêques présents au concile, et ensuite ceux des évêques dont les signatures furent recueillies postérieurement au concile [3].

Les évêques orthodoxes présents à Sardique appartenaient — ainsi que l'indique la lettre synodale aux Alexandrins [4] — aux pays suivants : Rome, l'Espagne, la Gaule, l'Italie, l'Afrique, la Sardaigne, la Pannonie, la Mysie, la Dacie, la Norique, la Tuscie, la Dardanie, la Dacie seconde, la Macédoine, la Thessalie, l'Achaïe, l'Épire, la Thrace, la Rhodope (partie de la Thrace), la Palestine, l'Arabie, la Crète et l'Égypte [5]. Dans Théodoret, la souscription de la lettre synodale contient d'autres noms : l'Asie, la Carie, la Bithynie, l'Hellespont, la Phrygie, la Cilicie, la Pamphilie, la Lycie, les îles Cyclades, la Thébaïde, la Lybie et la Galatie. Saint Athanase a écrit que des évêques de plus de trente-cinq provinces assistaient au concile ; cette assertion paraîtrait autoriser la longue liste de Théodoret ; les Ballerini l'ont cependant déclarée fausse, parce qu'à l'époque du concile de Sardique, il n'y avait pas encore de *Phrygia secunda*, et en outre parce que les évêques portés sur la liste de Théodoret étaient eusébiens [6].

Le premier fut délégué par les Pères de Sardique auprès de l'empereur Constance ; pour Gratus, le canon 7e (grec) de Sardique et le canon 5e du concile de Carthage, en 349 (?), attestent sa présence, cf. Hardouin, *Coll. conc.*, t. I, col. 686 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 147.

1. Ballerini, *op. cit.* ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 43 sq.

2. S. Athanase, *Apolog. contra arian.*, c. L, *P. G.*, t. XXV, col. 337.

3. Ballerini, *op. cit.*, p. XLIII, n. 4 ; Galland, *op. cit.*, p. 292.

4. S. Athanase, *Apolog. contra arian.*, c. XXXVI, *P. G.*, t. XXV, col. 308 sq. ; Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 51 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 655.

5. S. Athanase, *Hist. arianor. ad monachos*, c. XVII, *P. G.*, t. XXV, col. 712.

6. Ballerini, *op. cit.*, t. III, p. XLII, n. 2; p. 598 sq., note 2 ; Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 1217, note *f*.

Le pape Jules se fit représenter par deux prêtres, Archidamus et Philoxène [1]. Il justifia son absence par de si bonnes raisons, que le concile jugea ses explications suffisantes pour enlever aux schismatiques et hérétiques l'occasion de mettre à profit son éloignement pour ourdir des trames. « Afin donc que le serpent ne pût vomir le poison de ses blasphèmes, il était convenable et tout à fait dans l'ordre que les prêtres (les évêques) de toutes les provinces envoyassent leurs rapports à leur chef, c'est-à-dire au Siège de [544]
Pierre [2]. »

En l'absence du pape, Osius présida le concile et, en cette qualité, proposa les canons [3] et signa le premier les actes du concile [4]. Saint Athanase dit explicitement : « Le saint synode, dont le grand Osius était président [5] (προήγορος), » et un peu plus haut [6] : « Les évêques réunis à Sardique eurent Osius pour Père. » Théodoret s'exprime de même : « Cet Osius était évêque de Cordoue ; il s'était fait connaître lors du concile de Nicée et eut la première place (πρωτεύσας) parmi les évêques présents à Sardique [7]. » Sozomène appelle le parti orthodoxe à Sardique οἱ ἀμφὶ τὸν Ὅσιον, et les eusébiens regardent Osius et Protogénès de Sardique comme les chefs des orthodoxes [8]. On ne sait trop pourquoi les eusébiens placent Protogénès à côté d'Osius ; peut-être exerça-t-il, en sa qualité d'évêque de Sardique, une certaine influence sur le concile assemblé dans sa ville épiscopale ; son grand âge (car il avait assisté au concile de Nicée) et son mérite personnel ont pu lui attirer plus de considération qu'à ses collègues ; quoi qu'il en soit, son siège épiscopal n'avait aucun privilège qui pût lui attirer cette distinction [9].

Osius exerça à Sardique les fonctions de président, au même titre

1. Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 66 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 670 ; S. Athanase, *Apolog. contra arian.*, c. L, *P. G.*, t. XXV, col. 337.
2. S. Hilaire, *Fragmentum II*, n. X, *P. L.*, t. X, col. 640 ; Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 40 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 653. Fuchs, *Bibliothek der Kirchenversamml.*, t. II, p. 128, regarde comme interpolée la dernière phrase de cette citation.
3. Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 5 sq. ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 637 sq.
4. S. Athanase, *Apolog. contra arian.*, c. XLIX, L, *P. G.*, t. XXV, col. 339 ; Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 42, 46 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 651, 667.
5. S. Athanase, *Hist. arian. ad monachos*, c. XVI, *P. G.*, t. XXV, col. 712.
6. *Id.*, c. XV, *P. G.*, t. XXV, col. 709.
7. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. II, c. VI, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1001.
8. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 131 sq.
9. D. Ceillier, *Hist. génér. des aut. sacrés*, t. IV, p. 668, 669.

sans doute qu'à Nicée [1]; il avait été probablement désigné par le pape [2] (et peut-être aussi par l'empereur), pour remplir ce rôle, au-
545] quel il n'aurait pu prétendre s'il n'avait représenté à Sardique que son église épiscopale de Cordoue. Le concile comptait des évêques occupant des sièges plus considérables que le siège de Cordoue ; il suffit de nommer Gratus de Carthage, Protasius de Milan, Verissimus de Lyon et Maxime de Trèves, sans parler de saint Athanase, patriarche d'Alexandrie, qui, étant accusé, ne pouvait exercer la présidence.

Les prêtres romains Archidamus et Philoxène ont dû avoir part à la présidence, en qualité d'assistants d'Osius, ainsi que cela s'était pratiqué à Nicée ; aussi leurs noms suivent-ils immédiatement celui d'Osius dans la liste de saint Athanase [3].

Parmi les évêques orthodoxes présents à Sardique, nous trouvons cinq Espagnols, sans compter Osius ; ce sont : Anianus de Castolona, Castus de Saragosse, Domitien d'Asturica, Florentius d'Emerita et Prétextatus de Barcelone. La Gaule était représentée par Vérissimus de Lyon et Maxime de Trèves ; l'Italie par Protasius de Milan, saint Séverin de Ravenne, Janvier de Bénévent, Fortunatien d'Aquilée, Lucius de Vérone, Sterconius d'Apulie, Ursacius de Brescia et Vincent de Capoue ; la Macédoine et l'Achaïe (la Grèce proprement dite) avaient envoyé un très grand nombre d'évêques, entre autres Athénodore de Platée, Denys d'Elis, Hermogénès de Sicyon, Plutarque de Patras, etc. ; la Palestine avait deux évêques au concile, l'un des deux s'appelait Arius ; l'Arabie un évêque du nom d'Astérius ; enfin Ténédos avait envoyé l'évêque Diodore. Les évêques mis en accusation, saint Athanase, Marcel d'Ancyre, Asclépas de Gaza, étaient présents au concile. Socrate dit que Paul de Constantinople assistait au concile [4] ; mais c'est certainement à tort, comme le prouve ce passage de la lettre synodale des eusébiens : « Les partisans
546] d'Osius communiquaient avec Paul par l'intermédiaire d'Asclépas ; ils recevaient de lui des lettres et lui en envoyaient [5]. »

1. Cf. plus haut, p. 425, note 2.
2. P. de Marca, *De concordia sacerdotii et imperii*, l. V, c. IV. Cf. Natalis Alexander, *Hist. eccles.*, sæc. IV, dissert. XXVII, art. 2, édit. Venetiis, 1777, p. 455.
3. S. Athanase, *Apolog. contra arian.*, c. L, *P. G.*, t. XXV, col. 337. Leurs noms manquent parmi les signatures de la lettre au pape Jules.
4. Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. XX, *P. G.*, t. LXVII, col. 235.
5. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 134 ; Hardouin, *Coll. conc.*, t. I, col. 678.

61. Les eusébiens ne prennent aucune part au concile.

Les eusébiens, apprenant la présence à Sardique de saint Athanase, de Marcel d'Ancyre et d'Asclépas, s'engagèrent dans une voie qu[1] pouvait rendre impossible tout essai de conciliation. Ils tinrent des conciliabules et, par promesses ou par menaces, obtinrent de tous leurs partisans l'engagement de ne prendre aucune part au synode, s'il se tenait dans certaines conditions .

L'arrivée à Sardique de saint Athanase et de Marcel d'Ancyre préoccupait gravement les eusébiens ; ces deux évêques avaient été déclarés innocents à Rome, en [340], par le pape Jules, et les eusébiens pouvaient craindre que, sans égard pour les peines qu'ils avaient fait décréter, le concile n'admît à la communion ces personnages jusqu'à preuve des accusations portées contre eux. En ce cas Athanase et ses compagnons pouvaient passer de la défensive à l'offensive, et à leur tour porter des plaintes graves contre les eusébiens. Pour parer à cette éventualité, les eusébiens décidèrent que, sous peine de manquer de respect aux conciles orientaux qui avaient condamné Athanase et les siens, on devait, dès le commencement du concile de Sardique, les regarder comme déposés et définitivement jugés [2]. Ils ajoutaient que plusieurs des premiers juges, des accusateurs et des témoins qui avaient déposé contre Athanase étant [547]
morts, une nouvelle instruction de l'affaire lui serait par trop favorable [3].

Walch reconnaît que le bon droit était incontestablement du côté d'Athanase; il regrette cependant que l'on n'ait pas, au début, pour faciliter la réconciliation, éloigné Athanase, Marcel et Asclépas [4]. Mais il ne faut pas oublier 1° que le concile romain de [340] avait proclamé leur innocence et que sa décision valait celle du concile d'Antioche de [339]. 2° En outre les empereurs avaient ordonné au concile de Sar-

1. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. III, c. XI, *P. G.*, t. LXVII, col. 1060.
2. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 63, 131, 133.
3. Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 131 ; S. Hilaire, *Fragmentum III*, n. 23, *P. L.*, t. X, col. 671.
4. Walch, *Historie der Kirchenversamml* , p. 176 sq.

dique de reprendre toute cette affaire depuis le commencement [1] ; en conséquence, il fallait négliger tout ce qui avait été décrété pour ou contre saint Athanase et ses amis ; le concile de Sardique devait regarder la sentence d'Antioche comme suspendue, et traiter saint Athanase et les siens comme de simples inculpés. 3° Si, à Sardique, on traitait saint Athanase et ses amis comme un parti, il fallait aussi et à plus forte raison regarder comme un parti les eusébiens contre lesquels s'élevaient de si graves plaintes, et l'exclusion des uns amenait nécessairement l'exclusion des autres. Enfin 4° le nombre de juges, d'accusateurs et de témoins des premiers procès de saint Athanase restait plus que suffisant pour qu'il fût possible d'asseoir un jugement ; les principaux d'entre eux se trouvaient dans les rangs des eusébiens, par exemple Ischyras et les commissaires envoyés dans la Maréotide par le concile. Un seul des six commissaires était mort, les autres étaient présents, ainsi que l'atteste la lettre synodale des eusébiens [2]. Les volumineux procès-verbaux de l'enquête faite dans la Maréotide contenaient les dépositions d'un grand nombre de témoins ; il était facile aux eusébiens de faire usage de ces documents, de même que des actes des conciles de Tyr et d'Antioche. Le seul concile de Rome de [340] avait entendu, au sujet de l'affaire d'Athanase, les dépositions de plus de quatre-vingts évêques. Les pièces à conviction ne manquaient donc pas et les eusébiens pouvaient y joindre toutes les preuves qu'ils croyaient avoir de la
8] culpabilité de saint Athanase.

Pour cimenter plus solidement leur parti et empêcher la désertion de quelques-uns de leurs collègues, les eusébiens avaient décidé de loger tous à Sardique dans la même maison [3]. Cette mesure n'empêcha pas deux des leurs, Astérius d'Arabie et Arius (appelé aussi Macaire) de Palestine, de se joindre aux évêques orthodoxes à qui ils racontèrent les intrigues ourdies pendant le voyage par les eusébiens. Ils affirmèrent que plusieurs évêques orthodoxes venus avec les eusébiens étaient très dispoéss à s'unir au concile, mais qu'ils étaient in-

1. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 40.
2. Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 133.
3. Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 63. S. Athanase, *Hist. arian. ad monachos*, c. XV, ἀποκλείουσιν ἑαυτοὺς ἐν τῷ παλατίῳ. La Dacie appartenant à l'empire d'Occident, le *Palatium* de Sardique appartenait à l'empereur Constant. Les eusébiens se trouvaient sous la protection du comte Musonianus, le même qui avait assisté à la déposition d'Eusthate en 330 et qui gérera la préfecture d'Orient de 354 à 358. (H. L.)

timidés par les menaces et les promesses des eusébiens [1]. L'adhésion de ces deux évêques au parti orthodoxe déplut aux eusébiens ; saint Athanase dit même qu'ils en prirent l'alarme [2] ; aussi ne tardèrent-ils pas à en tirer vengeance : aussitôt après le concile, ils les firent exiler par Constance [3]. L'attitude indépendante prise par le concile et l'absence de commissaires impériaux étaient de nature à déconcerter les eusébiens, qui n'osaient espérer voir la cour faire pencher la balance en leur faveur. Ce qui acheva de les abattre, ce fut la nouvelle qu'Athanase et plusieurs évêques et prêtres étaient prêts à se porter comme accusateurs et témoins des violences dont les eusébiens s'étaient rendus coupables ; des chaînes et des fers avaient été apportés pour servir de pièces à conviction [4].

Les eusébiens ont, de leur côté, raconté ces divers incidents. Dès leur arrivée à Sardique, ils avaient appris qu'Athanase, Marcel et d'autres évêques, déposés par sentence synodale et excommuniés à cause de leurs crimes, siégeaient dans l'église avec Osius et Protogénès, conféraient avec eux et, chose plus extraordinaire encore, célébraient les saints mystères. Alors ils avaient demandé (ou mieux : [549]
enjoint, *mandavimus*) à ceux qui étaient avec Osius et Protogénès d'exclure les condamnés de leur assemblée et de rompre tout rapport avec des pécheurs. Cela fait, les orthodoxes se réuniraient à eux pour reviser les décrets portés contre Athanase et les autres par les anciens conciles [5]. Les partisans d'Osius avaient repoussé ces propositions et conservé leurs relations avec ces gens-là. Cette persistance avait arraché des larmes aux eusébiens, car il leur était impossible de siéger avec des hommes que leurs prédécesseurs avaient condamnés, ils ne pouvaient partager les sacrements avec des profanes. Ils avaient donc réitéré leurs réclamations, ils avaient fait remarquer que l'on ne devait pas changer le droit divin, mépriser la tradition de l'Église, occasionner une scission et dédaigner les nombreux évêques orientaux et les saints conciles de leur parti. Mais les partisans d'Osius s'étaient obstinés, ils s'étaient posés en

1. S. Athanase, *Apologia contra arianos*, c. XLVIII, *P. G*, t. XXV, col. 333 ; *Hist. arian. ad monachos*, c. XV, *P. G.*, t. XXV, col. 709.
2. *Id.*, c. XV, *P. G.*, t. XXV, col. 709.
3. *Id.*, c. XVIII, *P. G.*, t. XXV, col. 713.
4. *Id.*, c. XV, *P. G.*, t. XXV, col. 709 ; *Apol. cont. arian.*, c. XXXVI, XLV, *P. G.*, t. XXV, col. 308, 328.
5. D'après cela, le concile n'aurait pas eu à instruire de nouveau l'affaire, mais simplement à approuver ce qui avait été décrété.

juges au-dessus des juges et avaient mis les eusébiens eux-mêmes en accusation.

On voit que les eusébiens refusaient au concile le droit de reviser les condamnations portées par les conciles de Tyr et d'Antioche. Au cours de ces discussions, les cinq évêques eusébiens jadis commissaires enquêteurs dans la Maréotide, proposèrent la nomination par moitié chez les orthodoxes et chez les eusébiens d'une commission qui se rendrait sur les lieux souillés par les sacrilèges d'Athanase, et si l'enquête prouvait que l'accusation des cinq évêques était
[550] fausse, ils étaient prêts à se soumettre au jugement qui serait porté contre eux ; mais si leurs accusations étaient fondées, on chasserait les cinq députés du parti des orthodoxes, ainsi que les partisans et les défenseurs d'Athanase et de Marcel. Les eusébiens ajoutent qu'Osius, Protogénès et leurs amis repoussèrent leur proposition et cherchèrent à les terrifier en leur parlant de la volonté et des édits de l'empereur et tentèrent de les amener par la crainte à prendre part au concile. Alors les eusébiens avaient résolu de rentrer dans leurs pays et de faire connaître à la chrétienté, avant de quitter Sardique [1], tout ce qui s'était passé. Sur ce dernier point ils affirmaient une chose contraire à la vérité, car ce ne fut pas de Sardique, mais de Philippopolis, qu'ils envoyèrent leur lettre circulaire. Nous compléterons le récit des eusébiens par celui des orthodoxes.

Ceux-ci souhaitaient vivement la présence des eusébiens au concile; aussi les y invitèrent-ils à diverses reprises, par écrit et de vive voix; ils leur représentèrent les soupçons graves que leur abstention ferait peser sur eux; on s'imaginerait qu'ils n'avaient aucune preuve de leurs accusations contre saint Athanase, ils passeraient pour calomniateurs, et le concile se verrait contraint de les déclarer tels [2]. On leur répéta qu'Athanase et ses amis se faisaient forts de réfuter toute accusation et de convaincre leurs adversaires de calomnie [3]. Osius fit aux eusébiens de particulières avances, qu'il rappelle dans une lettre à Constance : « Lorsque les ennemis d'Athanase vinrent me trouver dans l'église où je me tenais ordinairement, je les priai d'exposer leurs preuves contre Athanase, leur promettant toute sûreté et une justice impartiale. Je dis que, s'ils répu-

1. S. Hilaire, *Fragmentum III*, n. 14, *P. L.*, t. x. col. 667 ; Hardouin, *Coll. conc.*, t. I, col. 675 sq.; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 131-134.
2. S. Athanase, *Apolog. c. arian.*, c. XXXVI, *P. G.*, t. XXV, col. 308.
3. S. Athanase, *Hist. arian. ad monach.*, c. LXXVI, et *Apol. c. arian.*, c. XLV, *P. G.*, t. XXV, col. 328, 785.

gnaient à s'expliquer devant tout le concile, ils devaient au moins s'ouvrir à moi. J'ajoutai que si Athanase était reconnu coupable, il serait exclu par tous. S'il est reconnu innocent, que vous soyez convaincus de calomnie, et que vous refusiez tout rapport avec lui, je le déterminerai à m'accompagner en Espagne. Athanase, ajoute Osius, accepta sans hésiter ces conditions; mais les eusébiens, doutant de la bonté de leur cause, déclinèrent ces propositions [1].

Athanase rapporte de son côté que « les eusébiens avaient préféré dans les circonstances présentes (c'est-à-dire au moment de voir la reprise de l'affaire et l'abrogation des décrets de Tyr et d'Antioche) [551] quitter Sardique plutôt que d'être publiquement convaincus de calomnie. L'appui de l'empereur Constance les assurait qu'une sentence de déposition, fût-elle prononcée contre eux, ne serait jamais ratifiée [2]. Pour couvrir leur départ d'un prétexte, ils prévinrent le parti orthodoxe, par Eusthate, prêtre de Sardique, que la nouvelle de la victoire de l'empereur sur les Perses les forçait à lui aller porter sur le champ leurs félicitations. Sans être dupe de cette supercherie, Osius leur répondit : « Si vous ne venez pas, si vous ne vous lavez pas des accusations de calomnie qui pèsent sur vous, si vous ne montrez pas la fausseté de ce dont on vous accuse, sachez que le concile vous condamnera comme coupables et déclarera innocents Athanase et ses compagnons. » Les eusébiens firent la sourde oreille et quittèrent Sardique pendant la nuit [3].

62. *Travaux du concile de Sardique.*

Le procès contre Athanase et ses compagnons aurait pu paraître terminé par la fuite des eusébiens, mais le concile voulut aller jusqu'au bout. Animé du désir de rendre un jugement impartial et de ne laisser aux eusébiens aucun prétexte de continuer leurs intrigues, il décréta la revision entière de l'affaire et de tout ce qui avait été dit pour ou contre Athanase [4]. L'enquête prouva les calomnies des

1. S. Athanase, *Hist. arian. ad monach.*, c. XLIV, *P. G.*, t. XXV, col. 744.
2. S. Athanase, *Hist. arian. ad monach.*, c. XV, *P. G.*, t. XXV, col. 709.
3. S. Hilaire, *Fragmentum II*, n. 16, *P. L.*, t. X, col. 643 ; S. Athanase, *Hist. arian. ad monachos*, c. XVI, *P. G.*, t. XXV, col. 712.
4. Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 666 ; Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 62.

accusateurs [1], l'intervention de Théognis de Nicée qui avait, au témoignage de plusieurs de ses anciens diacres, écrit aux empereurs
2] pour les indisposer contre Athanase [2], Celui-ci n'avait en aucune manière tué Arsène encore vivant [3], et Macaire, le prêtre d'Athanase, n'avait brisé aucun calice. Le concile obtint une pleine connaissance des événements par le témoignage de plusieurs égyptiens qui se trouvaient à Sardique et par une ancienne lettre synodale écrite au pape Jules, pour la défense de saint Athanase, par quatre-vingts évêques égyptiens [4]. Il devint évident que la commission de la Maréotide avait rédigé ses actes avec partialité : elle n'avait écouté que les adversaires d'Athanase ; elle avait reçu des témoignages de catéchumènes et même de païens contre des prêtres, et ces témoignages étaient souvent en contradiction les uns avec les autres [5]. Deux anciens prêtres mélétiens, présents au synode, assurèrent que cet Ischyras, dont on disait que Macaire avait, sur l'ordre d'Athanase, brisé le calice, n'avait jamais été prêtre et que Mélétius n'avait jamais eu d'église dans la Maréotide [6] ; le concile put lire une lettre autographe d'Ischyras, dans laquelle il affirmait avoir été malade et n'avoir pu quitter le lit pour célébrer l'office divin à l'époque même où l'on prétendait que Macaire avait brisé son calice pendant qu'il célébrait les saints mystères [7].

Le concile examina ensuite les accusations portées contre Marcel d'Ancyre ; il fit lire son écrit [8] et reconnut la perfidie des eusébiens,

1. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 62.
2. Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 59.
3. D. Ceillier, *Hist. génér. des aut. sacr.*, t. IV, col. 670, 680, suppose qu'Arsénius assista même au concile de Sardique, et il cite à l'appui S. Athanase, *Apol. c. arian.*, c. XXXVIII, *P. G.*, t. XXV, col. 313 ; mais ce que dit saint Athanase dans ce passage : « Arsène, que l'on tenait pour mort, parut subitement plein de vie devant le concile, » s'est passé lors du concile de Tyr en 335.
4. Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 62, cf. col. 51 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 666, cf. 658.
5. Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 62.
6. S. Hilaire, *Fragmentum II*, n. 5, *P. L.*, t. X, col. 635.
7. Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 62 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 666.
8. On ne sait s'il faut entendre par cet écrit le principal ouvrage de Marcel contre Astérius, ou bien cette sorte de profession de foi (συντάγμα) que Marcel avait déjà remise au pape Jules et qui, au dire d'Athanase, fut approuvée par le concile de Sardique. S. Athanase, *Hist. arian. ad monach.*, c. VI, *P. G.*, t. XXV, col. 700. Ce συντάγμα n'était plus la principale source des accusations portées par les eusébiens, voir Th. Zahn, *Marcellus von Ancyra*, Gotha, 1867, p. 77.

qui avaient présenté comme des propositions fermes ce que Marcel n'avait avancé que sous forme dubitative (ζητῶν). On lut aussi ce qui [553]
précédait et suivait les propositions incriminées, et le concile demeura convaincu que Marcel était orthodoxe, qu'il n'avait pas fait naître de Marie le Logos divin, et n'avait pas pensé que le royaume du Logos ne fût pas éternel [1]. Marcel distinguait entre le Logos et le Fils; par le Fils il entendait la réunion de la divinité et de l'humanité, c'est-à-dire le Dieu-Homme qu'il faisait naître de Marie, tandis qu'il affirmait l'éternité du *Logos* et son existence (impersonnelle, il est vrai) dans le Père de toute éternité. Il en concluait que le royaume du *Logos* était seul éternel, que celui du Fils devait finir avec la fin du monde, qui amenait avec elle la fin de tout corps humain.

Le troisième inculpé était Asclépas, évêque de Gaza en Palestine, déposé par les eusébiens à Antioche. Asclépas produisit les actes du concile d'Antioche qui l'avait condamné, et prouva son innocence par les paroles mêmes de ses juges [2]. On constata que plusieurs évêques, dépossédés de leurs sièges pour cause d'arianisme, avaient été non seulement réintégrés dans leurs diocèses, mais élevés par les eusébiens à de plus hautes dignités; que ceux-ci s'étaient permis des violences à l'endroit des orthodoxes, qu'ils avaient détruit des églises, emprisonné, exécuté leurs contradicteurs, violé les vierges consacrées et réveillé l'hérésie d'Arius [3]. Le concile proclama l'innocence d'Athanase, de Marcel, d'Asclépas et de leurs compagnons, en particulier les prêtres d'Alexandrie Aphton, Athanase le fils de Capiton, Paul et Plution, déposés par les eusébiens et persécutés; il les réintégra dans tous leurs emplois et dignités, et fit connaître partout cette décision, afin que personne ne regardât comme légitimes les évêques intrus Grégoire, Basile et Quintien, qui occupaient à Alexan- [554]
drie, à Ancyre et à Gaza la place des évêques légitimes [4]. Le concile déposa et anathématisa les chefs des eusébiens, Théodore d'Héraclée, Narcisse de Néronias, Acace de Césarée, Étienne d'Antioche, Ursace de Singidunum, Valens de Mursa, Ménophantès d'Éphèse et Georges de Laodicée, que la peur avait retenu loin de Sardique; ils furent condamnés pour leur participation aux erreurs d'Arius et pour quel-

1. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 63; Hardouin, *Coll. conc.*, t. I, col. 666.
2. Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 63; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 666.
3. Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 63; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 666, 667.
4. Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 55 et 66; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 659 et 667.

ques autres méfaits (calomnies et violences)[1]. Athanase dit que le concile déposa également Patrophile de Scythopolis [2]; mais il se sera sans doute mal exprimé [3]; Théodoret aura probablement aussi commis un anachronisme, quand il raconte [4] que Maris, Valens et Ursace ayant avoué la partialité de l'enquête dans la Maréotide avaient obtenu leur pardon du concile. Deux de ces évêques ont bien, fait une démarche analogue, mais plus tard.

63. *Prétendu symbole de Sardique.*

Nous savons que le concile de Sardique avait pour mission de donner sur la foi, devenue incertaine et vacillante, des explications précises et définitives. Quelques évêques, rapporte saint Athanase, engagèrent le concile à proclamer un autre symbole, sous prétexte que celui de Nicée était devenu insuffisant; mais le concile s'y refusa, parce qu'il regardait le symbole de Nicée, comme suffisant, plein de piété et parfaitement orthodoxe [5]. Malgré cette décision, on fit
5] bientôt circuler un prétendu symbole du concile de Sardique, qu'Athanase et les évêques réunis avec lui à Alexandrie en 362 déclarèrent faux et dangereux. Eusèbe, évêque de Verceil, assista à ce concile d'Alexandrie dont il signa les actes, en s'expliquant contre la prétendue formule de Sardique [6]. Théodoret a donné [7] une copie de cette formule, à la fin de la synodale de Sardique; l'*Historia tripartita* [8] en a aussi donné une tradition latine faite par Épiphane le scolastique. Le sens de ce symbole dirigé contre les ariens est orthodoxe, on y emploie cependant le mot ὑπόστασις, au lieu du mot οὐσία, et on n'attribue ainsi aux trois personnes de la Trinité

1. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 66; Hardouin, *Coll. conc.*, t. I, col. 667.
2. S. Athanase, *Ad episc. Ægypti et Libyæ*, c. VII, *P. G.*, t. XXV, col. 552.
3. S. Athanase, *Apol. c. arian.*, c. XLIII, *P. G.*, t. XXV, col. 321.
4. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. II, c. XIII, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1036.
5. S. Athanase, *Tomus ad Antiochenos*, c. V, *P. G.*, t. XXVI, col. 800.
6. S. Athanase, *op. cit.*, c. X, éd. Patav., p. 619; éd. Paris, p. 776.
7. Théodoret, l. II, c. VI, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1013.
8. Voyez sur ce point les notes de Binius dans Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 83, et celles de Fuchs, *Bibliothek der Kirchenvers.* Noël Alexandre a traité *ex professo* ce point dans la 29e dissertation de son *Histor. eccles.*, *sæc.* IV, Venetiis, 1778, t. IV, p. 484 sq.

qu'une seule hypostase; on y suppose à tort que Valens et Ursace étaient sabelliens.

Sozomène mentionne ce symbole de Sardique, resté un objet de controverse entre les savants jusqu'à la découverte faite par Scipion Maffei au XVIIIe siècle dans la bibliothèque de Vérone, d'une ancienne traduction latine de presque tous les actes de Sardique. Les Ballerini et Mansi ont publié ce document qui a facilité la solution de la controverse relative aux canons de Sardique. [1] On y trouve une courte lettre d'Osius et de Protogénès au pape Jules, lettre dont parle Sozomène [2]. Elle s'exprime ainsi : « A Sardique, la formule de Nicée fut acceptée, mais pour en finir avec les explications sophistiques des ariens, on a jugé à propos d'y faire quelques additions [3], et cette donnée s'accorde avec ce que dit Sozomène. Cette lettre est suivie d'une traduction latine de la lettre synodale de Sardique, et enfin, de la traduction de ce symbole de Sardique dont Osius et Protogénès avaient parlé [4]. Le texte grec de Théodoret est ordinairement plus correct que la traduction latine; on y trouve cependant reproduite la mention d'une seule hypostase et on y lit: *unam esse substantiam, quam ipsi Græci Usiam appellant*, etc.; cette traduction suppose aussi le sabellianisme de Valens et d'Ursace. [55

La découverte de Maffei fortifie l'hypothèse des Ballerini; Osius et Protogénès, disent-ils [5], avaient voulu que le concile de Sardique donnât une explication détaillée du symbole de Nicée. Ils avaient dans ce but rédigé cette explication, ainsi qu'une lettre au pape Jules, pour la faire connaître; mais le concile n'entra pas dans leur projet. L'explication et la lettre trouvèrent place dans les actes et, peu de temps après la célébration du concile, on les tenait déjà comme pièces synodales; c'est ce que fit, en particulier, le IVe concile œcuménique de Chalcédoine dans son allocution à l'empereur Marcien [6].

Le concile de Sardique avait rempli sa triple mission. Il s'était expliqué sur la vraie foi, sur la déposition d'Athanase et de ses amis, ainsi que sur les brutalités dont ils avaient été les victimes; avant de se

1. Ballerini dans S. Leonis, *Opera*, t. III, p. 589; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. VI, col. 1202.
2. Sozomène, l. III, c. XII, *P. G.*, t. LXVII, col. 1064.
3. Ballerini, *op. cit.*, p. 597; Mansi, *op. cit.*, col. 1209.
4. Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 1213; Ballerini, *op. cit.*, p. 605.
5. Athanase dit seulement : « Quelques-uns voulaient cela. »
6. Mansi, *op. cit.*, t. VII, col. 463; Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 647.

séparer, il voulut s'occuper de la discipline ecclésiastique, et décréta une série de canons dont quelques-uns sont devenus très célèbres, ayant eu dans l'Église un grand retentissement et une grande influence.

64. *Les canons de Sardique.*

57] Les recherches des frères Ballerini et de Spittler ont prouvé l'existence de deux rédactions officielles des canons de Sardique l'une latine et l'autre grecque, destinées à l'Occident et à l'Orient [1]. Le texte grec conservé par Jean de Constantinople [2] (vi^e siècle) et par plusieurs

1. Ballerini, dans S. Leonis, *Opera*, t. III, p. xxx sq. ; Spittler, *Kritische Untersuchung der Sardicensischen Schlüsse*, dans *Meusel's Geschichtsforcher*, Halle, 1777, part. IV, réimprimé dans les *Werke* de Spittler, édit. K. Wachter, t. VIII, p. 126 sq. ; Fuchs, *Bibliothek der Kirchenversammlungen*, t. II, p. 104. Auparavant Richer, *Historia concilium generalium*, Coloniæ, 1683, t. I, p. 98, tenait le texte latin pour seul original, tandis que Walch, *Gesch. der Kirchenversamml.*, p. 179, donne cet avantage au texte grec. [Le fait entièrement nouveau dans l'histoire de l'Église d'un document officiel bilingue consacrait une situation qui allait s'affirmer de plus en plus : la distinction et, pour mieux dire, la séparation entre l'Occident et l'Orient. C'était à un point de vue très différent une détermination non moins expressive que la scission entre Sardique et Philippopolis. Il devenait clair pour tous que, désormais, il faudrait compter avec deux chrétientés séparées par les intérêts, par les préoccupations et même par la langue. La place qui revient à Sardique dans l'histoire de l'Église se trouve ainsi justement *figurée* par ce fait matériel de la double rédaction. Sardique est le point initial du schisme dont la chrétienté n'a cessé depuis de souffrir avec des accalmies et des intermittences jusqu'au jour de la rupture définitive. Victor Duruy, *Histoire des Romains*, in-8, Paris, 1885, t. VII, p. 338, a envisagé par un biais ingénieux les conséquences de ce concile qui était, dit-il, « un malheur pour la religion et un bienfait pour la papauté. » Point de vue éminemment discutable et qui sépare une institution de la base qui est sa raison d'être. Mais, cette réserve faite, il est intéressant de voir comment il envisage la situation. « Les évêques d'Occident, menacés par les Orientaux dans leur foi et dans leur désir de conserver l'unité de l'Église, sentirent plus vivement que leurs prédécesseurs la nécessité d'un chef, et ils se serrèrent autour de celui qui, occupant le siège le plus illustre, semblait le plus autorisé pour faire prévaloir le principe de l'unité. A toutes les époques le péril accroîtra, au sein de l'Église, l'esprit de discipline et la concentration des forces. » (H. L.)

2. Justelli, *Bibliotheca juris canonici veteris*, in-fol., Parisiis, 1661, t. II, p. 608. Nous suivons le texte grec de Pitra, *Juris eccles. Græcor. hist. et monum.*, t. I, p. 468 sq. (H. L.)

manuscrits a été publiée pour la première fois par Tilius, en 1540, et depuis par les collecteurs de conciles. Au moyen âge, trois savants grecs, Balsamon, Zonaras et Aristène, ont écrit sur ces canons des commentaires insérés par Béveridge dans son *Synodicon* [1]. Le texte latin original se trouve dans les trois plus célèbres collections de canons de l'Occident ; la *Prisca* [2], Denys le Petit [3] et Isidore [4]. Les Tandis que pour les autres conciles ces collections donnent des versions latines notablement différentes, ici, elles s'accordent parfaitement, preuve qu'elles dépendent du même original latin. D'autre part ce texte latin, si identique à lui-même dans les diverses [5
collections [5], est cependant très différent du texte grec original; avec lequel il ne s'accorde même pas pour l'ordre des canons [6]; ces particularités portent à croire qu'il y a eu, à l'origine, deux rédactions des canons, l'une en latin et l'autre en grec.

Nous donnons le texte grec des canons de Sardique et le texte latin de Denys le Petit.

Ἡ ἁγία σύνοδος ἡ ἐν Σαρδικῇ συγκροτηθεῖσα ἐκ διαφόρων ἐπαρχιῶν ὥρισε τὰ ὑποτεταγμένα.

CAN. 1.

Ὅσιος ἐπίσκοπος πόλεως Κορδούβης εἶπεν· Οὐ τοσοῦτον ἡ φαύλη συνήθεια, ὅσον βλαβερωτάτη τῶν πραγμάτων διαφθορὰ, ἐξ αὐτῶν θεμελίων ἐστὶν ἐκριζωτέα, ἵνα μηδενὶ τῶν ἐπισκόπων ἐξῇ ἀπὸ πόλεως μικρᾶς εἰς ἑτέραν πόλιν μεθίστασθαι· ἡ γὰρ τῆς αἰτίας ταύτης πρόφασις φανερὰ, δι' ἣν τὰ τοιαῦτα ἐπιχειρεῖται· οὐδεὶς γὰρ πώποτε εὑρεθῆναι ἐπισκόπων δεδύνηται, ὃς ἀπὸ μείζονος πόλεως εἰς ἐλαχιστοτέραν πόλιν ἐσπούδασε μεταστῆναι· ὅθεν συνέσ-

1. Beveridge, *Synodicon*, t. I, p. 482 sq.

2. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. VI, col. 1141 sq. ; *S. Leonis opera*, édit. Ballerini, t. III, p. 513 sq.

3. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 22 sq. ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 635 sq.

4. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 30 sq. ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 635 sq. Pitra, *loc. cit.*, a donné les lectures d'un ms. de Vérone, trouvé par S. Maffei et déjà publié par Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. VI, col. 1204, et Ballerini dans S. Leonis, *Opera*, t. III, p. 591. (H. L.)

5. Ballerini, dans S. Leonis, *Opera*, t. III, p. XXXIII, n. 5.

6. Il manque dans le texte grec trois canons qui sont dans le texte latin ; par contre, il manque au texte latin deux canons du texte grec. Cette lacune s'explique par le fait que ces deux canons ne regardent que l'Eglise de Thessalonique.

τηκε διαπύρῳ πλεονεξίας τρόπῳ ὑπεκκαίεσθαι τοὺς τοιούτους, καὶ μᾶλλον τῇ ἀλαζονείᾳ δουλεύειν, ὅπως ἐξουσίαν δοκοῖεν μείζονα κεκτῆσθαι. Εἰ πᾶσι τοίνυν τοῦτο ἀρέσκει, ὥστε τὴν τοιαύτην σκαιότητα αὐστηρότερον ἐκδικηθῆναι, ἡγοῦμαι γὰρ μηδὲ λαϊκῶν ἔχειν τοὺς τοιούτους χρῆναι κοινωνίαν. Ἀπάντες οἱ ἐπίσκοποι εἶπον· Ἀρέσκει πᾶσιν.

Osius episcopus dixit : Non minus mala consuetudo, quam perniciosa corruptela funditus eradicanda est, ne cui liceat episcopo de civitate sua ad aliam transire civitatem. Manifesta est enim causa, qua hoc facere tentant, cum nullus in hac re inventus sit episcopus, qui de majore civitate ad minorem transiret. Unde apparet, avaritiæ ardore eos inflammari, et ambitioni servire, et ut dominationem agant. Si omnibus placet, hujusmodi pernicies sævius et austerius vindicetur, ut nec laicam communionem habeat, qui talis est. Responderunt universi : Placet [1].

Il est facile de reconnaître que ce canon n'est qu'une aggravation du quinzième canon de Nicée ; à Nicée on avait défendu de passer d'un siège à un autre, mais sans appliquer la peine grave du refus de la communion laïque. Van Espen, qui a donné sur les canons de Sardique, comme sur ceux des autres conciles d'excellents commen-
559] taires, a remarqué [2] que, « quelques années avant le concile de Sardique, le pape Jules avait reproché aux eusébiens leurs fréquents changements de diocèses et leur recherche des riches évêchés ; » il est probable que ce canon a voulu remédier à cet abus des eusébiens [3]. La première partie de ce canon a été insérée dans le *Corpus juris canonici* [4].

CAN. 2.

Ὅσιος ἐπίσκοπος εἶπεν· Εἰ δέ τις τοιοῦτος εὑρίσκοιτο μανιώδης ἢ τολμηρὸς, ὡς περὶ τῶν τοιούτων δόξαι τινὰ φέρειν παραίτησιν, διαβεβαιούμενον ἀπὸ τοῦ πλήθους ἑαυτὸν κεκομίσθαι γράμματα, δῆλόν ἐστιν, ὀλίγους τινὰς δεδυνῆσθαι, μισθῷ καὶ τιμήματι διαφθαρέντας. ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ στασιάζειν, ὡς δῆθεν τὸν ἑαυτὸν ἔχειν ἐπίσκοπον ἀξιοῦντας. καθάπαξ οὖν τὰς τοιαύτας ῥαδιουργίας καὶ τέχνας οὐ δεκτέας, ἀλλὰ μᾶλλον κολαστέας εἶναι νομίζω, ὥστε μηδένα τοιοῦτον μηδὲ ἐν τῷ τέλει λαϊκῆς γοῦν ἀξιοῦσθαι κοινωνίας· εἰ τοίνυν ἀρέσκει ἡ γνώμη αὕτη, ἀποκρίνασθε· Ἀποκρίναντο· Τὰ λεχθέντα ἤρεσεν·

1. Nous avons donné un commentaire très développé du canon 15e de Nicée, relatif aux translations d'un siège épiscopal à un autre, nous n'y reviendrons pas ici, voir p. 597, note 1. (H. L.)

2. *Commentarius in canones et decreta juris veteris ac novi*, in-fol., Coloniæ, 1755, p. 265 sq.

3. *Tübinger theol. Quartalschrift*, 1825, p. 19.

4. Lib. III, tit. IV, *De clericis non residentibus*, can. 1.

Osius episcopus dixit : Etiam si talis aliquis exstiterit temerarius, ut fortassis excusationem afferens asseveret, quod populi litteras acceperit, cum manifestum sit, potuisse paucos præmio et mercede corrumpi, eos, qui sinceram fidem non habent, ut clamarent in ecclesia et ipsum petere viderentur episcopum ; omnino has fraudes damnandas esse arbitror, ita ut nec laicam in fine communionem talis accipiat. Si vobis omnibus placet, statuite. Synodus respondit :Placet.

Le grec n'a pas ces paroles qui figurent dans le texte latin : *qui sinceram fidem non habent*, et se trouvent dans Denys le Petit, dans Isidore et la *Prisca*[1] ; le sens est donc : « il peut se trouver dans une ville quelques personnes (surtout parmi celles qui n'ont pas la vraie foi), qui se laissent facilement entraîner à demander tel ou tel évêque. » Les Pères de Sardique ont en vue les ariens et les eusébiens, qui, par leurs manœuvres, s'ingéniaient [51
à créer un parti dans une ville dans le but de s'emparer du siège épiscopal. Le concile d'Antioche de 341, quoique dominé par les eusébiens, avait porté dans son vingt-et-unième canon, la même interdiction, mais sous des peines moins sévères[2]. Dans la collection d'Isidore, ce deuxième canon est réuni au premier. Dans le *Corpus juris canonici*[3] on a ajouté ces mots : ***nisi hoc pænituerit***, c'est-à-dire : le coupable ne doit plus recevoir la communion laïque, pas même à l'article de la mort, s'il n'a pas fait pénitence de son péché. Cette mitigation ne se trouve ni dans le texte grec, ni dans Isidore, ni dans la *Prisca*, d'où l'on peut présumer qu'elle a été introduite par Raymond de Peñafort, dans sa collection canonique dans le but de mettre ce canon en harmonie avec la discipline du moyen âge[4].

CAN. 3.

Ὅσιος ἐπίσκοπος εἶπε· 1° Καὶ τοῦτο προστεθῆναι ἀναγκαῖον, ἵνα μηδεὶς ἐπισκόπων ἀπὸ τῆς ἐπαρχίας εἰς ἑτέραν ἐπαρχίαν, ἐν ᾗ τυγχάνουσιν ὄντες ἐπίσκοποι, διαβαίνοι, εἰ μή τοι παρὰ τῶν ἀδελφῶν τῶν ἑαυτοῦ κληθείη· διὰ τὸ μὴ δοκεῖν ἡμᾶς τὰς τῆς ἀγάπης ἀποκλείειν πύλας. 2° Καὶ τοῦτο δὲ ὡσαύτως προνοητέον, ὥστε ἐὰν ἔν τινι ἐπαρχίᾳ ἐπισκόπων τις ἄντικρὺς ἀδελφοῦ καὶ συνεπισκόπου πρᾶγμα σχοίη, μηδένα ἕτερον ἐκ τούτων ἀπὸ ἑτέρας ἐπαρχίας ἐπισκόπους ἐπιγνώμονας ἐπικαλεῖσθαι. 3° Εἰ δὲ ἄρά τις ἐπισκόπων ἐν

1. Le ms. de Vérone (Pitra, *Jur. Græcor.*, t. I, p. 469) porte : ***non habentes fidem sinceram***. (H. L.)
2. *Tüb. theol. Quart.*, 1825, p. 20 ; Van Espen, *loc. cit.*
3. Lib. I, tit. VI, *De electione*, can. 2.
4. Van Espen, *op. cit.*, p. 266.

τινι πράγματι δόξῃ καταχρίνεσθαι, καὶ ὑπολαμβάνει ἑαυτὸν μὴ σαθρὸν ἀλλὰ καλὸν ἔχειν τὸ πρᾶγμα, ἵνα καὶ αὖθις ἡ κρίσις ἀνανεωθῇ, εἰ δοκεῖ ὑμῶν τῇ ἀγάπῃ, Πέτρου τοῦ ἀποστόλου τὴν μνήμην τιμήσωμεν, καὶ γραφῆναι παρὰ τούτων τῶν κρινάντων Ἰουλίῳ τῷ ἐπισκόπῳ Ῥώμης, ὥστε διὰ τῶν γειτνιώντων τῇ ἐπαρχίᾳ ἐπισκόπων, εἰ δέοι, ἀνανεωθῆναι τὸ δικαστήριον, καὶ ἐπιγνώμονας αὐτὸς παράσχοι· εἰ δὲ μὴ συστῆναι δύναται τοιοῦτον αὐτοῦ εἶναι τὸ πρᾶγμα, ὡς παλινδικίας χρῄζειν, τὰ ἅπαξ κεκριμένα μὴ ἀναλύεσθαι, τὰ δὲ ὄντα βέβαια τυγχάνειν.

Osius episcopus dixit : Illud quoque necessario adjiciendum est, ut episcopi de sua provincia ad aliam provinciam, in qua sunt episcopi,
61] non transeant, nisi forte a fratribus suis invitati, ne videamur januam claudere caritatis. Quod si in aliqua provincia aliquis episcopus contra fratrem suum episcopum litem habuerit, ne unus e duobus ex alia provincia advocet episcopum cognitorem. Quod si aliquis episcoporum judicatus fuerit in aliqua causa, et putat se bonam causam habere, ut iterum concilium renovetur : si vobis placet, sancti Petri apostoli memoriam honoremus, ut scribatur ab his, qui causam examinarunt, Julio Romano episcopo, et si judicaverit renovandum esse judicium, renovetur et det judices ; si autem probaverit, talem causam esse, ut non replicentur ea, quæ acta sunt, quæ decreverit confirmata erunt. Si hoc omnibus placet ? Synodus respondit : Placet.

Ce canon se divise en trois parties [1] ; et en effet la collection d'Isidore en a fait trois canons différents, le deuxième, le troisième et le quatrième de sa liste ; Denys et la *Prisca* n'en font qu'un seul et s'accordent en cela avec le texte grec.

Le canon 13e d'Antioche, plus clair et plus complet que celui de Sardique, est le meilleur commentaire de la première partie. Tous deux défendent à l'évêque l'exercice des fonctions de sa charge, principalement les ordinations, dans un diocèse étranger, à moins d'y être appelé par le métropolitain ou l'évêque diocésain. Dans ce cas, la défense est levée, « afin que le concile ne paraisse pas vouloir enlever aux évêques l'occasion de se rendre, par amitié, de mutuels services. » C'est en ce sens, qu'il faut, pensons-nous, comprendre les derniers mots de la première partie : διὰ τὸ μὴ δοκεῖν ἡμᾶς τὰς τῆς ἀγάπης ἀποκλείειν πύλας. ou bien : *ne videamur januam claudere caritatis* ; et non pas dans le sens de Fuchs qui traduit : « autrement la paix et l'amour seraient détruits, » c'est-à-dire si un évêque s'introduisait dans une province étrangère.

1. Nous avons introduit dans le texte du canon les chiffres (1, 2, 3) qui distinguent ces trois parties. (H. L.)

Au lieu de, *in qua sunt episcopi*, on lit dans un manuscrit romain : *in qua* non *sunt episcopi ;* le sens de l'ordonnance serait alors : « un évêque ne doit pas exercer de fonctions ecclésiastiques dans un diocèse étranger, pas même dans le cas où ce diocèse n'aurait aucun [56
évêque. » Quoique cette variante manque dans le texte grec et dans les manuscrits latins, et ne soit pas mentionnée par les commentateurs du moyen âge tels que Zonaras, etc., elle a été acceptée par Van Espen qui y relève une contradiction avec ce qui suit : « à moins qu'il n'ait été appelé par ses frères » (c'est-à-dire par les évêques de cette province, comme l'indique le 13ᵉ canon d'Antioche), et il en a donné ce sens tout à fait arbitraire : « à moins qu'il n'ait été nommé par ses frères évêque de la province qui est sans pasteur. »

La seconde partie du canon présente quelque analogie avec le 5ᵉ canon de Nicée, qui veut que les discussions entre évêques soient jugées dans la province même (par le synode provincial), sans recourir aux évêques d'une province étrangère. Ce sens, seul admissible, est dénaturé dans deux manuscrits latins de la collection de Denys, en particulier dans celui que Justel a fait imprimer. Au lieu de *ne unus*, on lit *unus* : et cette simple omission met le 3ᵉ canon en contradiction avec toute la discipline de ce temps.

La troisième partie du canon établit dans un cas spécial une exception à la règle émise dans la seconde partie ; au-dessus du tribunal de première instance formé par le synode provincial, elle établit un tribunal de seconde instance. Cette troisième partie et les deux canons qui suivent posant le principe de l'*appel à Rome*, ont été jusqu'à ce jour l'objet de discussions très vives entre canonistes [1].

1. Cette question de l'*appel à Rome*, une des plus épineuses dans la pratique, ainsi qu'en témoigne l'histoire de l'Église, était à Sardique plutôt effleurée que traitée. Nous avons abordé dans des notes (p. 504, n. 6, 7 ; p. 505, n. 3) la question de l'appel d'Apiarius au pape de Rome dont nous avons parlé dans l'*Afrique chrétienne*, in-12, Paris, 1904, t. I, p. 82, n. 5 ; t. II, p. 130. Outre le travail encore utile de Chr. Lupi, *De appellationibus ad Apostolicam Sedem tribus Ecclesiæ sæculis*, dans *Opera*, 1726, t. VIII ; réimprimé dans *Thes. hist. eccles.*, 1840, t. V, p. 251-309 ; M. A. Capello, *De appellationibus Ecclesiæ africanæ ad Romanam Sedem, dissertatio*, in-8, Paris, 1622 ; in-8, Romæ, 1722. Cf. *Mémoires de Trévoux*, 1724, p. 234-260 ; Rossignol, *Droits de justice et d'appel au moyen âge*, dans le *Recueil acad. législ.*, Toulouse, 1868, t. VII, p. 7 sq. ; A. W. Haddan, *Appeal*, dans Smith Cheetham, *Dictionary of christian antiquities*, 1875, t. I, p. 126-133 ; Hebenstreit, *Historia jurisd. Ecclesiæ ex legibus utriusque cod. illustrata*, in-4, Lipsiæ, 1773 ; Schilling, *De origine jurisd. Eccles. in causis civilibus*, in-8, Lipsiæ, 1825 ; Jungk, *De originibus et progressu episcop.*

Voici le sens de cette troisième partie: « Lorsqu'un évêque condamné (c'est-à-dire déposé, comme l'indique le 4e canon), persiste à croire à la bonté de sa cause, en sorte qu'il faille un second jugement [1], on doit, par respect pour le souvenir de l'apôtre Pierre,
3] écrire à Rome au pape Jules [2], celui-ci formera si cela est nécessaire, un autre tribunal composé des évêques des provinces voisines et nommera lui-même les juges [3]. Si la nécessité d'un nouveau jugement

judicii in causis civilibus laicorum usque ad Justinianum, in-8, Berlin, 1832-1838. P. Bernardakis, *Les appels au pape dans l'Église grecque jusqu'à Photius*, dans les *Échos d'Orient*, 1903, t. VI, p. 30-42, 118-125, 249-257. Ce travail méthodique et concis résume très justement la question des appels au concile de Sardique : « La cause déterminante de ce concile avait été les nombreux appels adressés à saint Jules par des évêques d'Orient injustement déposés. Comme les ariens, dans la lettre [au pape Jules, lui] avaient dénié le pouvoir d'absoudre ceux que leurs synodes avaient condamnés, les Pères crurent devoir, pour la sécurité des évêques orientaux si souvent condamnés injustement, consacrer le principe de l'appel au pape dans les canons 3, 4, 5, que les les Grecs conservent encore dans leurs recueils canoniques. » *Syntagma canonum*, I, 4, *P. G.*, t. CIV, col. 472. Cf. Friedberg, *Appellationen an der Papst*, dans *Real-Encyklopädie für protest. Theol. und Kirche*, édit. Hauck, 1896, t. I, p. 755-757. (H. L.)

1. Au lieu de traduire κρίσις par *judicium*, comme le font avec raison Isidore et la *Prisca*, Denys traduit par *concilium* ; le sens est alors : « de telle sorte qu'un nouveau concile soit nécessaire ; » la pensée principale ne s'en trouve pas modifiée.

2. D'après le texte grec et celui de Denys, ceux-là devaient écrire à Rome qui avaient rendu le jugement ; Fuchs ajoute avec justesse, *op. cit.*, p. 107, qu'ils devaient le faire sur la demande de ceux qui avaient été condamnés. D'après Isidore et la *Prisca*, les évêques *voisins* auraient eu le droit ou le devoir de déférer l'affaire à Rome ; mais nous pensons que c'est par suite d'une erreur qu'on a prêté ce sentiment à Isidore et à l'auteur de la *Prisca* ; on a probablement fait correspondre à la phrase qui nous occupe une glose destinée à la phrase suivante, dont nous parlerons tout à l'heure. Remarquons encore que le mot *Julio* ne se trouve ni dans Isidore ni dans la *Prisca*, et que l'introduction de ce nom a permis aux gallicans d'établir une hypothèse dont nous parlerons plus loin. Hardouin a pensé qu'au lieu de *Julio*, il fallait lire *illi*, mais il ne fonde son sentiment sur rien et semble ne l'avoir émis que pour contredire aux gallicans.

3. Le texte grec ne dit pas qui aura le droit de décider sur l'opportunité de la revision ; mais le texte latin de Denys, plus explicite, attribue ce droit au pape. Cette différence n'est pas si importante qu'on pourrait le croire à première vue ; il est évident que c'est celui à qui l'on écrit pour lui soumettre l'affaire, c'est-à-dire le pape qui a droit de décision. Cf. Herbst, *Synode von Sardika*, dans *Tübing. theol. Quartals.*, 1825, t. VII, p. 23. Le texte grec dit explicitement que le pape devra choisir *des évêques des provinces voisines* pour la composition de ce tribunal de seconde instance ; le texte latin de Denys n'en dit rien, pas plus que celui d'Isidore et de la *Prisca* ; on y lit seulement que le pape constituera

n'est pas prouvée [1], la sentence rendue en première instance par le synode provincial sera confirmée par le pape [2].

L'explication et la discussion approfondie de ce canon exigent la [564] connaissance des deux canons suivants. Gratien a inséré le canon 3e dans le *Corpus juris canonici* [3].

Can. 4.

Γαυδέντιος ἐπίσκοπος εἶπεν· Εἰ δοκεῖ, ἀναγκαῖον προστεθῆναι ταύτῃ τῇ ἀποφάσει, ἥν τινα ἀγάπης εἰλικρινοῦς πληρῆ ἐξενήνοχας, ὥστε ἐάν τις ἐπίσκοπος καθαιρεθῇ τῇ κρίσει τῶν ἐπισκόπων τῶν ἐν γειτνίᾳ τυγχανόντων, καὶ φάσκῃ πάλιν ἑαυτῷ ἀπολογίας πρᾶγμα ἐπιβάλλειν, μὴ πρότερον εἰς τὴν καθέδραν αὐτοῦ ἕτερον ὑποκαταστῆναι, ἐὰν μὴ ὁ τῆς Ῥώμης ἐπίσκοπος ἐπιγνοὺς περὶ τούτου ὅρον ἐξενέγκῃ.

ce tribunal de seconde instance. Il se peut qu'à l'origine, on ait remarqué cette lacune du texte latin et voulu la combler en écrivant à la marge d'un exemplaire l'addition du texte grec. En regard des mots *judicium renovetur*, on aura écrit : *ab aliis* (ou *illis*) *episcopis qui in provincia proxima morantur* ; plus tard cette glose se sera introduite dans le texte, mais un copiste distrait l'a insérée une ligne trop haut. La *Prisca* et Isidore (qui s'accordent mieux ensemble qu'avec Denys) ont inséré cette addition, de manière à obtenir ce sens : « et les évêques des provinces voisines devront écrire à Rome. » Quant à Denys il n'a rien inséré du tout.

1. Le texte grec ne désigne pas celui à qui appartient la décision, le texte latin est plus explicite : *Si autem probaverit* (scil. *papa*) ; mais nous l'avons dit, il n'y a guère de différence entre ces deux textes ; tout le contexte prouve que la décision revient au pape seul. Cf. Herbst, *op. cit.*, p. 24.

2. La différence entre le texte grec et le texte latin n'est pas fondamentale, car le texte latin bien interprété présente la même signification que le texte grec : « Si le pape décide que le jugement rendu en première instance est selon les règles, cette décision aura force de loi. » D'après cela on ne s'explique guère l'opinion d'après laquelle le texte latin, en particulier le texte d'Isidore et de la *Prisca*, aurait été falsifié dans l'intérêt de Rome, et cela parce qu'il y a dans ces textes : *Quæ decreverit Romanus episcopus confirmata erunt*. Cf. *Tübing. theol. Quart.*, 1825, p. 24 sq. ; Van Espen, *op. cit.*, p. 267 ; Fuchs, *op. cit.*, p. 107. En réalité, le texte latin n'attribue pas plus de pouvoir au pape que ne lui en attribue le texte grec ; car le *decreverit Romanus episcopus* ne porte que sur cette revision que le pape doit ordonner ou déclarer inutile. Cf. Palma, *Prælect. hist. eccl. in collegio Urbano*, 1838, t. I, p. 92, 93. Van Espen, *op. cit.*, p. 267, suppose que le sujet de *decreverit* (omis par Denys) doit être *synodus provincialis* ; mais le texte grec, le texte latin de la *Prisca* et d'Isidore, laissent voir que le véritable sujet du verbe est *pontifex romanus* ; c'est à lui seul qu'est laissée la décision.

3. Causa VI, quæst. IV, can. 7, à partir de 3e, d'après l'*Hispana*.

Gaudentius episcopus dixit : Addendum si placet huic sententiæ, quam plenam sanctitate protulisti, ut cum aliquis episcopus depositus fuerit, eorum episcoporum judicio, qui in vicinis locis commorantur, et proclamaverit agendum sibi negotium in urbe Roma ; alter episcopus in ejus cathedra post appellationem ejus, qui videtur esse depositus, omnino non ordinetur, nisi causa fuerit in judicio episcopi Romani determinata.

Voici la traduction du texte grec du canon proposé par l'évêque de Naissus, en Dacie : « L'évêque Gaudentius dit : « Si vous le trouvez bon, il faut ajouter au décret charitable que vous avez proposé : Si un évêque, déposé par le jugement des évêques de sa région, réclame pour lui une nouvelle instance, qu'on ne lui donne pas un successeur avant que l'évêque de Rome, ayant jugé l'affaire, ait rendu sa sentence. » Le texte latin de Denys, d'Isidore et de la *Prisca* concorde, pour le fond, avec le texte grec du canon ; la difficulté gît
65] dans les interpétations des commentateurs. Entre les deux opinions radicalement opposées, une seule nous paraît admissible ; nous allons l'exposer en l'appuyant de ses preuves.

Le canon troisième avait déclaré que Rome statuerait sur la demande de cassation du jugement en première instance d'un évêque. Ce point établi, la question se posait : que doit-on faire pendant ce temps de l'évêque condamné en première instance ? Et la réponse la plus naturelle était que, jusqu'au jugement définitif, il devait s'abstenir des fonctions épiscopales, mais qu'on ne devait pas lui nommer de successeur. Cette réponse se présente si naturellement qu'il semblerait inutile de la sanctionner par une règle canonique ; cependant [en 339], au concile d'Antioche, les eusébiens avaient donné Grégoire de Cappadoce pour successeur sur le siège d'Alexandrie à saint Athanase, malgré l'appel interjeté à Rome par celui-ci contre sa déposition. En raison de ce précédent et d'autres faits analogues, le concile ajoute la clause finale.

Cette explication s'harmonise avec le sens des canons troisième et quatrième, avec la nature des questions qui y sont traitées et avec l'histoire générale de ce temps ; le texte l'impose. On en a donné une autre, pour avoir mal compris cette phrase : « est-il déposé par le jugement τῶν ἐπισκόπων τῶν ἐν γειτνίᾳ τυγχανόντων, *id est, episcoporum, qui in vicinis locis commorantur ?* » D'après nous, il s'agit ici des évêques *voisins de l'évêque déposé*, c'est-à-dire de la même province ; mais comme dans le troisième canon il s'est agi des évêques *voisins*
66] *de la province* de l'évêque accusé, quelques commentateurs ont pensé qu'il s'agissait de ces évêques, et ils ont interprété cette phrase

ainsi : « Si le tribunal de seconde instance, c'est-à-dire formé des évêques de la province voisine de l'accusé, prononce une *sentence de condamnation*, le condamné peut encore appeler en troisième instance, c'est-à-dire à Rome, » etc.

Le 4e canon a été interprété dans ce sens au moyen âge par Zonaras et Balsamon [1], et depuis lors par Noël Alexandre (qui dans cette question penche plutôt vers les ultramontains que vers les gallicans [2]), les Ballerini [3], Van Espen [4], Palma [5], Walter [6], etc.

Nous persistons cependant à croire qu'il s'agit dans le 4e canon d'un tribunal de première instance formé des évêques de la province de l'accusé ; aux preuves fournies déjà ajoutons les suivantes :

1) Il serait étrange que le 3e canon prescrivît l'appel à Rome après un jugement de première instance, que le 4e réglât cet appel après un jugement en deuxième instance, et que le 5e revînt à l'appel après un jugement de première instance.

2) Si le concile avait eu en vue le recours en troisième instance, il l'eût dit plus clairement ; il n'aurait pas intercalé cette importante décision au milieu de la question secondaire, de savoir ce qu'il faut faire pendant ce temps du siège épiscopal.

3) Rien ne prouve que ces mots « les évêques voisins » veuillent dire « les évêques voisins de la province de l'accusé » ; ce sont bien plutôt les évêques de la province même de l'accusé qui sont les évêques voisins, c'est-à-dire les membres du tribunal de première instance.

4) Les canons 3, 4, 5 ne sont clairs, conséquents entre eux et logiques qu'avec cette explication. [567

5) L'expression πάλιν du 4e canon ne saurait faire difficulté sérieuse ; celui qui a été condamné en première instance peut dire qu'il veut une fois de plus exposer sa défense, puisqu'il l'a déjà exposée une première fois.

Notre sentiment est celui de Pierre de Marca [7], de Tillemont [8],

1. Béveridge, *Synodicon*, t. I, p. 487-489.
2. Nat. Alexander, *Hist. eccles.*, sæc. IV, dissert. XXVIII, propos. II, Venetiis, 1778, p. 464.
3. Ballerini dans S. Leonis, *Opera*, t. II, p. 950.
4. Van Espen, *op. cit.*, p. 268.
5. Palma, *op. cit.*, p. 89, 92.
6. Walter, *Kirchenrecht*, 11e edit., p. 34, note 27.
7. P. de Marca, *De concordia sacerdotii et imperii*, l. VII, c. III, n. 10.
8. Tillemont, *Mem. hist. eccles.*, edit. Bruxelles, 1732, t. VIII : S. Athanase, art. I, p. 48.

de Dupin [1], de Fleury [2], de dom Ceillier [3], de Néander [4], de Stolberg [5], d'Eichhorn [6], de Kober [7] et de plusieurs autres auteurs; quelques-uns comme Fuchs [8], Rohrbacher [9] et Ruttenstock[10], esquivent l'explication de ce 4e canon. Remarquons en finissant que notre explication n'atténue aucunement le droit d'appel à Rome; nous montrerons dans le commentaire du canon suivant, le peu de valeur des arguments que les gallicans prétendent tirer des canons de Sardique pour nier ce droit.

CAN. 5[11].

Ὅσιος ἐπίσκοπος εἶπεν· Ἤρεσεν ἵν' εἴ τις ἐπίσκοπος καταγγελθείη, καὶ συναθροισθέντες οἱ ἐπίσκοποι τῆς ἐνωρίας τῆς αὐτῆς, τοῦ βαθμοῦ αὐτὸν ἀποκινήσωσι, καὶ ὥσπερ ἐκκαλεσάμενος καταφύγῃ ἐπὶ τὸν μακαριώτατον τῆς Ρωμαίων Ἐκκλησιας ἐπίσκοπον, καὶ βουληθείη αὐτοῦ διακοῦσαι, δικαιόν τε
3] εἶναι νομίσῃ ἀνανεώσασθαι αὐτοῦ τὴν ἐξέτασιν τοῦ πράγματος, γράφειν τούτοις τοῖς ἐπισκόποις καταξιώσῃ τοῖς ἀγχιστεύουσι τῇ ἐπαρχίᾳ, ἵνα αὐτοὶ ἐπιμελῶς καὶ μετὰ ἀκριβείας ἕκαστα διερευνήσωσι, καὶ κατὰ τὴν τῆς ἀληθείας πίστιν, ψῆφον περὶ τοῦ πράγματος ἐξενέγκωσιν. Εἰ δέ τις ἀξιῶν καὶ πάλιν αὐτοῦ τὸ πρᾶγμα ἀκουσθῆναι, καὶ τῇ δεήσει τῇ ἑαυτοῦ τὸν Ῥωμαίων ἐπίσκοπον κρινεῖν δόξῃ ἀπὸ τοῦ ἰδίου πλευροῦ πρεσβυτέρους ἀποστείλοι, ἵνα ᾖ ἐν τῇ ἐξουσίᾳ αὐτοῦ τοῦ ἐπισκόπου, ὅπερ ἂν καλῶς ἔχειν δοκιμάσῃ καὶ ὁρίσῃ δεῖν, ἀποσταλῆναι τοὺς μετὰ τῶν ἐπισκόπων κρινοῦντας, ἔχοντάς τε τὴν αὐθεντίαν τούτου παρ' οὗ ἀπεστάλησαν καὶ τοῦτο θετέον. Εἰ δὲ ἐξάρκεῖν νομίζοι πρὸς τὴν τοῦ πράγματος ἐπίγνωσιν καὶ ἀπόφασιν τοῦ ἐπισκόπου, ποιήσει ὅπερ ἂν τῇ ἐμφρονεστάτῃ αὐτοῦ βουλῇ καλῶς ἔχειν δόξῃ. Ἀπεκρίναντο οἱ ἐπίσκοποι· Τὰ λεχθέντα ἤρεσεν.

1. Ellies du Pin, *De antiqua Ecclesiæ disciplina*, ed. 4, Moguntiæ, 1788, dissert. II, 3, p. 86.
2. Fleury, *Hist. eccles.*, l. XII, 39.
3. Ceillier, *Hist. génér. des auteurs sacrés*, t. IV, p. 684; 2e édit., t. III, p. 348.
4. Néander, *Kirchengeschichte*, 2e édit., t. III, p. 348.
5. Stolberg, *Geschichte der Relig. Jesu*, t. X, p. 489, note 9 : *in solchem Falle* (dans ce cas), ces mots font voir que l'auteur entend le canon dans le sens exposé ci-dessus.
6. Eichhorn, *Kirchenrecht*, t. I, p. 71.
7. Kober, *op. cit.*, p. 390.
8. Fuchs, *Bibliothek der kirchenversammlungen*, t. II, p. 108.
9. Rohrbacher, *Hist. universelle de l'Église*, t. VI, p. 310.
10. Ruttenstock, *Instit. hist. eccles.*, t. II, p. 128.
11. Dans Denys, Isidore et la *Prisca*, canon 7.

Osius episcopus dixit : Placuit autem, ut si episcopus accusatus fuerit et judicaverint congregati episcopi regionis ipsius, et de gradu suo eum dejecerint, si appellaverit qui dejectus est, et confugerit ad episcopum Romanæ Ecclesiæ et voluerit se audiri : si justum putaverit, ut renovetur judicium (vel discussionis examen), scribere his episcopis dignetur, qui in finitima et propinqua provincia sunt, uti ipsi diligenter omnia requirant et juxta fidem veritatis definiant. Quod si is, qui rogat causam suam iterum audiri, deprecatione sua moverit episcopum Romanum, ut de latere suo presbyterum mittat, erit in potestate episcopi, quid velit et quid æstimet ; et si decreverit mittendos esse, qui præsentes cum episcopis judicent, habentes ejus auctoritatem a quo destinati sunt, erit in suo arbitrio. Si vero crediderit episcopos sufficere, ut negotio terminum imponant, faciet quod sapientissimo consilio suo judicaverit.

Le sens est celui-ci : « quand un évêque déposé par les évêques de sa région fait appel à Rome, si le pape juge nécessaire la revision du procès, il mande aux évêques les plus rapprochés de la province en question [1] d'examiner l'affaire en détail, et de rendre un juste jugement . Mais si celui qui réclame une deuxième instance obtient de l'évêque romain [2] l'envoi de prêtres de son entourage pour former [569]
avec les évêques susdits le tribunal et qu'ils en obtiennent la présidence (laquelle appartient au pape), ce dernier est libre d'agir de la sorte [3]. Mais s'il pense que seuls les évêques [4] suffisent à former ce tribunal et à rendre cette sentence, qu'il fasse pour le mieux. »

Ce canon est passé dans le *Corp. jur. canon.* [5]. La comparaison du canon 5ᵉ avec la troisième partie du canon 3ᵉ explique en détail cette dernière en ce qui a trait à la deuxième instance. *a*) Le 3ᵉ canon avertit les juges du procès en première instance d'avoir à déférer l'affaire à Rome ; le 5ᵉ canon ajoute que l'accusé peut seulement faire appel à Rome. *b*) S'il plaît au pape de constituer avec les évêques des provinces voisines un tribunal de seconde

1. Le texte grec porte τοῖς ἀγχιστεύουσι τῇ ἐπαρχίᾳ ; le texte latin : *qui in finitima et propinqua provincia sunt* ; on voit qu'il n'y a là aucune différence sérieuse.

2. D'après la correction du texte proposée par Mansi et que nous avons introduite dans le nôtre.

3. P. de Marca, *De concordia sacerdotii et imperii*, l. VII, c. III, 11, p. 1001.

4. Au lieu de τοῦ ἐπισκόπου, il faut lire : τοὺς ἐπισκόπους, c'est-à-dire le régime de ἐξαρκεῖν ; cf. *Tübing. theol. Quartals.*, 1825, p. 26, note 20.

5. Cause I, quest. VI, canon 36 (*Hispana*).

instance, il leur écrira sa décision. Le 5e canon ajoute que le pape peut faire entrer des prêtres romains dans ce tribunal et leur déléguer son droit de présidence.

Le sens des trois canons est très clair ; cependant ils ont fait l'objet d'une controverse très vive entre gallicans et ultramontains, ce qui s'explique par le souci constant d'en tirer parti dans un sens ou dans l'autre, au lieu de les étudier en eux-mêmes.

La première question est de savoir si les droits reconnus au pape par le concile de Sardique lui étaient attribués pour la première fois ; c'est
[70] la thèse de Pierre de Marca [1], Quesnel [2], Dupin [3], Richer [4], Fébronius [5] et leurs successeurs. Mais Noël Alexandre [6] a démontré irréfutablement le contraire. Le principe de l'appel, contenu dans l'idée de la primauté, et par conséquent dans le fait même de la fondation divine de cette primauté, était appliqué avant le concile de Sardique, qui n'a fait que définir et proclamer un droit préexistant. Cette démonstration a été reprise par les Ballerini [7], Palma [8], Roskovany [9] et par d'autres. La formule : *si placet*, employée dans un concile, ne signifie jamais : « Si vous le trouvez bon, nous allons définir et proclamer ceci ou cela[10]. » Les mots du 3e canon : *sancti Petri apostoli memoriam honoremus*, n'autorisent pas l'opinion d'après laquelle le concile accordait au pape une prérogative nouvelle. La reconnaissance d'un droit, même d'un droit ancien appartenant au pape, se fait toujours par respect pour Pierre, qui a le premier reçu de Jésus-Christ la primauté. Il faut se souvenir qu'à l'époque du concile de Sardique, le droit d'appel à Rome n'était pas reconnu partout : les eusébiens l'avaient contesté peu auparavant au pape Jules[11], et dans

1. P. de Marca, *op. cit.*, l. VII, c. II, 6.

2. Ballerini, dans S. Leonis, *Opera*, t. II, p. 951, n. 14, observat. in 1m part. dissertat. V Quesnelli.

3. Ellies du Pin, *op. cit.*, diss. II, c. I, 3, p. 86.

4. Richer, *Hist. conc. generalium*, l. I, c. III, 4, Coloniæ, p. 93.

5. Febronius, *De statu Ecclesiæ*, cap. V, 5, 6.

6. Nat. Alexander, *Hist. eccles.*, sæc. IV, dissert. XXVIII, propos. I, p. 461 sq.

7. Ballerini, dans S. Leonis, *Opera*, t. II, p. 947 sq., 978 sq.

8. Palma, *op. cit.*, p. 86-89.

9. Roskovany, *De primatu roman. pontif.*, in-8, Augustæ Vindelicorum, 1834, p. 191, 195.

10. Nat. Alexander, *Hist. eccles.*, p. 463 : *Mos enim solemnis est veteribus conciliis, cum antiquas Ecclesiæ consuetudines legesque non scriptas renovant, illas proponere, quasi de novo instituerint*, etc.

11. S. Athanase, *Apologia contra arianos*, c. XXII, XXIII, XXV, *P. G.*, t. XXV, col. 284, 285, 289.

Osius episcopus dixit : Placuit autem, ut si episcopus accusatus fuerit et judicaverint congregati episcopi regionis ipsius, et de gradu suo eum dejecerint, si appellaverit qui dejectus est, et confugerit ad episcopum Romanæ Ecclesiæ et voluerit se audiri : si justum putaverit, ut renovetur judicium (vel discussionis examen), scribere his episcopis dignetur, qui in finitima et propinqua provincia sunt, uti ipsi diligenter omnia requirant et juxta fidem veritatis definiant. Quod si is, qui rogat causam suam iterum audiri, deprecatione sua moverit episcopum Romanum, ut de latere suo presbyterum mittat, erit in potestate episcopi, quid velit et quid æstimet ; et si decreverit mittendos esse, qui præsentes cum episcopis judicent, habentes ejus auctoritatem a quo destinati sunt, erit in suo arbitrio. Si vero crediderit episcopos sufficere, ut negotio terminum imponant, faciet quod sapientissimo consilio suo judicaverit.

Le sens est celui-ci : « quand un évêque déposé par les évêques de sa région fait appel à Rome, si le pape juge nécessaire la revision du procès, il mande aux évêques les plus rapprochés de la province en question [1] d'examiner l'affaire en détail, et de rendre un juste jugement . Mais si celui qui réclame une deuxième instance obtient de l'évêque romain [2] l'envoi de prêtres de son entourage pour former avec les évêques susdits le tribunal et qu'ils en obtiennent la [569] présidence (laquelle appartient au pape), ce dernier est libre d'agir de la sorte [3]. Mais s'il pense que seuls les évêques [4] suffisent à former ce tribunal et à rendre cette sentence, qu'il fasse pour le mieux. »

Ce canon est passé dans le *Corp. jur. canon.* [5]. La comparaison du canon 5e avec la troisième partie du canon 3e explique en détail cette dernière en ce qui a trait à la deuxième instance. *a*) Le 3e canon avertit les juges du procès en première instance d'avoir à déférer l'affaire à Rome ; le 5e canon ajoute que l'accusé peut seulement faire appel à Rome. *b*) S'il plaît au pape de constituer avec les évêques des provinces voisines un tribunal de seconde

1. Le texte grec porte τοῖς ἀγχιστεύουσι τῇ ἐπαρχίᾳ ; le texte latin : *qui in finitima et propinqua provincia sunt* ; on voit qu'il n'y a là aucune différence sérieuse.

2. D'après la correction du texte proposée par Mansi et que nous avons introduite dans le nôtre.

3. P. de Marca, *De concordia sacerdotii et imperii*, l. VII, c. III, 11, p. 1001.

4. Au lieu de τοῦ ἐπισκόπου, il faut lire : τοὺς ἐπισκόπους, c'est-à-dire le régime de ἐξαρκεῖν ; cf. *Tübing. theol. Quartals.*, 1825, p. 26, note 20.

5. Cause I, quest. VI, canon 36 (*Hispana*).

instance, il leur écrira sa décision. Le 5[e] canon ajoute que le pape peut faire entrer des prêtres romains dans ce tribunal et leur déléguer son droit de présidence.

Le sens des trois canons est très clair ; cependant ils ont fait l'objet d'une controverse très vive entre gallicans et ultramontains, ce qui s'explique par le souci constant d'en tirer parti dans un sens ou dans l'autre, au lieu de les étudier en eux-mêmes.

La première question est de savoir si les droits reconnus au pape par le concile de Sardique lui étaient attribués pour la première fois ; c'est
0] la thèse de Pierre de Marca [1], Quesnel [2], Dupin [3], Richer [4], Fébronius [5] et leurs successeurs. Mais Noël Alexandre [6] a démontré irréfutablement le contraire. Le principe de l'appel, contenu dans l'idée de la primauté, et par conséquent dans le fait même de la fondation divine de cette primauté, était appliqué avant le concile de Sardique, qui n'a fait que définir et proclamer un droit préexistant. Cette démonstration a été reprise par les Ballerini [7], Palma [8], Roskovany [9] et par d'autres. La formule : *si placet*, employée dans un concile, ne signifie jamais : « Si vous le trouvez bon, nous allons définir et proclamer ceci ou cela[10]. » Les mots du 3[e] canon : *sancti Petri apostoli memoriam honoremus*, n'autorisent pas l'opinion d'après laquelle le concile accordait au pape une prérogative nouvelle. La reconnaissance d'un droit, même d'un droit ancien appartenant au pape, se fait toujours par respect pour Pierre, qui a le premier reçu de Jésus-Christ la primauté. Il faut se souvenir qu'à l'époque du concile de Sardique, le droit d'appel à Rome n'était pas reconnu partout : les eusébiens l'avaient contesté peu auparavant au pape Jules[11], et dans

1. P. de Marca, *op. cit.*, l. VII, c. II, 6.
2. Ballerini, dans S. Leonis, *Opera*, t. II, p. 951, n. 14, observat. in 1[m] part. dissertat. V Quesnelli.
3. Ellies du Pin, *op. cit.*, diss. II, c. I, 3, p. 86.
4. Richer, *Hist. conc. generalium*, l. I, c. III, 4, Coloniæ, p. 93.
5. Febronius, *De statu Ecclesiæ*, cap. V, 5, 6.
6. Nat. Alexander, *Hist. eccles.*, sæc. IV, dissert. XXVIII, propos. I, p. 461 sq.
7. Ballerini, dans S. Leonis, *Opera*, t. II, p. 947 sq., 978 sq.
8. Palma, *op. cit.*, p. 86-89.
9. Roskovany, *De primatu roman. pontif.*, in-8, Augustæ Vindelicorum, 1834, p. 191, 195.
10. Nat. Alexander, *Hist. eccles.*, p. 463 : *Mos enim solemnis est veteribus conciliis, cum antiquas Ecclesiæ consuetudines legesque non scriptas renovant, illas proponere, quasi de novo instituerint*, etc.
11. S. Athanase, *Apologia contra arianos*, c. XXII, XXIII, XXV, *P. G.*. t. XXV, col. 284, 285, 289.

leur encyclique de Philippopolis, ils le contestèrent encore, particulièrement dans ces mots : *ut orientales episcopi*, etc.

Edmond Richer, syndic de Sorbonne, souleva une seconde controverse à propos de ces canons. Le nom du pape Jules se trouvant dans le 3e canon, il suppose que le droit d'appel à Rome établi en faveur de ce pape n'a pas passé à ses successeurs [1]. Spittler a réfuté cette argumentation. « On prétend, dit-il, que les canons de Sardique ont été provisoires, décrétés pour les besoins d'une époque, en particulier pour sauver Athanase persécuté à outrance par les ariens. On aurait imaginé pour le délivrer de rendre légal l'appel à une sentence définitive donnée par l'évêque romain. Richer a exposé et défendu cette explication adoptée par Horix [2]. Cette distinction entre canons provisoires et définitifs n'enlève-t-elle pas toute autorité aux canons des conciles? Comment distinguer les canons provisoires des canons qui ne le sont pas? Les Pères du concile de Sardique n'ont pas mis de restriction : n'est-ce pas pure fantaisie d'en mettre? Si la position très embarrassée d'Athanase a grandement contribué à la rédaction de ces canons, il ne s'ensuit pas qu'ils sont provisoires. A tenir pour provisoire tel décret motivé par telle circonstance connue, on infirmerait presque toutes les lois les plus importantes de l'ancienne Église [3]. » [5'

Ajoutons que dans le 4e et le 5e canon, traitant de l'appel à Rome, on ne nomme plus personnellement le pape Jules, mais bien l'évêque romain; de plus, si les Pères de Sardique désiraient venir en aide à Athanase, ils auraient mal réussi en ne conférant les droits dont nous parlons qu'au seul pape Jules qui mourut peu de mois après la tenue du concile. Athanase se serait alors trouvé sans protecteur.

La troisième controverse porte sur le caractère de la prérogative [57 attribuée au pape par les canons de Sardique. Les gallicans, suivis par Van Espen et Febronius, pensent que ces canons ne parlent pas d'une appellation proprement dite à Rome, mais d'une simple revision du premier jugement, et qu'ils ne reconnaissent au pape que le droit d'ordonner cette revision [4]. La preuve en est, disent-ils,

1. Richer, *op. cit.*, l. I, c. III, 4, p. 90.
2. *In concordatis nationis Germ. integris*, etc., t. II, p. 25; t. III, p. 129-132.
3. Spittler, dans la dissertation : *Kritische Untersuchung der Sardicensischen Schlüsse*, d'abord imprimée dans le *Geschichtsforscher*, de Meusel, 4e part., Halle, 1777, puis dans les *Werke* de Spittler, édition Carl. Wachter, part. 7, p. 129 sq.
4. Ellies du Pin, *De antiq. Eccles. discipl.*, dissert. II, c. I, 3, p. 86, 88.

dans le fait que les juges en première instance doivent aussi siéger en la revision, mais assistés alors par des évêques étrangers à la province [1]. Comme il est de règle que les juges de première instance ne siègent pas en appel, si le concile de Sardique avait voulu convoquer à la deuxième instance les juges de la première instance, il n'eût pas parlé d'appel. Rien au reste n'autorise cette opinion, au contraire tout semble l'exclure. Noël Alexandre [2], les Ballerini [3] et Palma [4] ont réfuté l'opinion de Richer. Les gallicans s'appuyent sur le sentiment d'Hincmar, archevêque de Reims, qui, en professant cette erreur, a été conséquent avec lui-même [5].

L'appel a encore pour effet de retirer l'affaire au premier juge et de suspendre l'exécution de la sentence jusqu'au second jugement, qui confirme ou casse le précédent. La prérogative accordée au pape par le 4ᵉ canon a aussi cet effet; nous en pouvons conclure qu'elle consacre le droit d'appel. Le 5ᵉ canon donne explicitement
3] le nom d'appel à ce recours au pape (ἐκκαλεσάμενος, *appellaverit*); et à ce propos nous observerons que la nomination des juges de deuxième instance par le pape, la faculté à lui donnée de leur adjoindre ses légats, fait sien ce jugement qui se trouve ainsi être véritablement rendu en son nom.

Joignons à la réfutation de ces théories gallicanes, la réfutation de certaines théories ultramontaines. Palma se trompe quand il a écrit « que les plus fameux parmi les canons de Sardique, étaient ceux *in quibus de appellationibus agitur, a* quolibet episcoporum judicio *ad Romanum pontificem deferendis* » [6]. Les canons de Sardique ne parlent d'appel que dans le cas de déposition d'un évêque par les comprovinciaux; il ne va pas au delà.

Les Ballerini et Palma ont revendiqué pour le pape, en vertu des canons de Sardique, et en cas d'appel, le droit d'évoquer l'affaire à Rome et de l'y juger sans recourir aux évêques de la province voisine

1. Van Espen, *op. cit.*, p. 269 ; Marca, *op. cit.*, 14 ; Ellies du Pin, *op. cit.*, p. 90.
2. Nat. Alexander, *Hist. eccles.*, sæc. IV, dissert. XXVIII, propos. II, p. 463 sq.
3. Ballerini, *op. cit.*, p. 951.
4. Palma, *op. cit.*, p. 92.
5. Cf. La lettre d'Hincmar au pape Jean VIII au nom de Charles le Chauve ; cf. Nat. Alexander, *op. cit.*, p. 465 ; Marca, *op. cit.*, lib. VII, c. III, 14.
6. Palma, *op. cit.*, p. 86 et p. 91, il dit encore : *De quibuslibet ecclesiasticis judiciis, in quibus ad eum* (le pape) *fuerit appellatum.*

de celle de l'inculpé [1]. Les canons ne disent rien de semblable, sinon que le pape peut instituer un second tribunal avec les évêques des provinces voisines, et leur adjoindre deux de ses légats. A la fin du 4e canon, il est bien question en général d'une décision de Rome, mais non au sens de Palma et des Ballerini. Voici le sens exact : le pape seul décide s'il faut donner suite à l'appellation, par la constitution d'un second tribunal : ou bien il confirme le jugement rendu en première instance, ou bien il institue un nouveau tribunal : mais il n'est dit nulle part qu'il puisse juger l'affaire lui-même indépendamment de ce tribunal. C'est encore dans ce sens qu'il faut entendre les derniers mots du 5e canon : « Le pape peut faire ce qui lui semble juste : c'est-à-dire envoyer ou non ses légats à ce tribunal. »

Palma et les Ballerini paraissent avoir erré sur un autre point [2]. D'après eux il ne s'agit pas dans le 3e canon de l'appel proprement dit, mais simplement de la revision du procès, les canons 4e et 5e parleraient seuls de l'appel [3]. Ils fondent leur raisonnement sur ces mots du 3e canon : *Si vobis placet, sancti Petri apostoli memoriam honoremus*. Ces mots marqueraient, d'après eux, la concession au pape d'une prérogative qu'il ne posséderait pas de droit, prérogative qui ne saurait être le droit d'appel que le pape possède de droit divin. En conséquence, d'après le 14e canon d'Antioche, la cause aurait pu être examinée dans un concile plus important et sans l'intervention du pape ; mais le concile de Sardique réclama l'intervention du pape pour rendre la revision plus sûre.

Tous ces détours paraissent inutiles, car les mots : *memoriam... honoremus* ne sont pas si difficiles à expliquer que les ultramontains le supposent ; de plus la coïncidence entre le 3e et le 5e canon est si rigoureuse que si dans le 5e il est question de l'appel, il en est certainement aussi question dans le 3e. Le 3e canon et le 5e s'occupent également du jugement en première instance porté par les évêques de la province de l'accusé [4], puis du recours à Rome après ce premier jugement, enfin les canons 3 et 4 s'occupent de la nomination par le pape des évêques des provinces voisines de celle de l'accusé pour former un tribunal de deuxième instance. Sur quel fondement

1. Ballerini, p. 950, 951 ; Palma, *op. cit.*, p. 93.
2. Ballerini, dans S. Leonis, *Opera*, t. II, *op. cit.*, p. 947-950 ; Palma, *op. cit.*, p. 88, 89, 92.
3. Walter, *Kirchenrecht*, 11e édit., p. 34, n. 27, adopte et expose les conclusions des Ballerini, sans regarder au-delà.
4. Palma concède très bien cela, *op. cit.*, p. 90.

5] s'appuyera-t-on pour voir dans le 3e une simple revision et dans le 5e l'appel proprement dit? Dira-t-on que dans le 5e canon l'évêque condamné défère lui-même sa cause à Rome, tandis que dans le 3e canon les juges font sur sa demande cet appel? Cet argument serait inadmissible. La citation du 14e canon d'Antioche [1] par les Ballerini et Palma n'est pas heureuse : car, α) dans ce canon, la revision du procès n'est autorisée que dans le cas où les juges de première instance ne s'accordent pas; s'ils s'accordent, la revision est défendue par le 15e canon de ce même concile d'Antioche. Au contraire, les canons de Sardique autorisent la revision dans un cas comme dans l'autre. Il est évident que le canon de Sardique permet ce que celui d'Antioche défend; ainsi Ballerini et Palma s'égarent quand ils soutiennent que le 14e canon du concile d'Antioche permet absolument une revision du procès jugé en première instance. β) Le 14e canon d'Antioche disposait que le tribunal en seconde instance devait comprendre les évêques de la province de l'accusé, c'est-à-dire ses juges en première instance; il permettait à peine de leur adjoindre quelques nouveaux évêques. Le second tribunal institué par le canon de Sardique est donc très différent de celui dont parle le concile d'Antioche; par conséquent, l'opinion de Palma et des Ballerini est insoutenable. γ) En outre, le 3e canon reconnaît au pape non seulement le droit de décider de l'institution de ce tribunal, mais encore, comme dans le canon 5e, celui de nommer, s'il le jugeait nécessaire, les membres qui devaient constituer ce tribunal. Ce n'était donc pas un tribunal séparé de lui; c'était plutôt son propre tribunal.

Les Ballerini et Palma avaient un autre motif pour nier qu'il fût question d'appel dans le 3e canon : c'est qu'autrement, leur explication du 4e canon était réduite à néant. Soutenant que le 4e canon autorise l'appel au Saint-Siège après le jugement en deuxième instance des évêques de la province voisine de celle de l'accusé et remettant la décision au pape, ils ne pouvaient reconnaître l'appel dans le 3e canon, sous peine d'admettre deux appels. Puisque le tribunal de deuxième instance érigé par le pape décidait au nom de celui-ci, permettre
[576] d'appeler de cette sentence c'était autoriser l'appel du pape au pape.

Pour éviter cette contradiction, les Ballerini et Palma ont nié qu'il s'agît de l'appel dans le 3e canon. Ils voulaient avant tout maintenir leur explication du 4e canon, et prouver que le pape avait seul le droit de

1. Palma, *op. cit.*, p. 88.

décider à Rome sur l'affaire; pour établir ce droit ils expliquaient, dans un sens inadmissible, les derniers mots du 4[e] canon : ἐὰν μὴ ὁ τῆς Ῥωμαίων ἐπίσκοπος κ. τ. λ. [1].

Voici maintenant nos conclusions sur le sens de ces trois canons de Sardique :

1) Si un évêque déposé par ses comprovinciaux croit avoir le bon droit de son côté, il peut en appeler à Rome soit par lui-même (5[e] canon), soit par l'intermédiaire de ses juges en première instance (3[e] canon).

2) Rome reçoit ou rejette l'appel. Dans le dernier cas, elle confirme le jugement rendu en première instance ; dans l'autre cas, elle constitue un tribunal de deuxième instance (c. 3).

3) Pour juger en deuxième instance, Rome fait choix d'évêques voisins de la province de l'accusé (c. 3 et 5.)

4) Le pape peut ajoindre ses propres légats à ces évêques, et ces légats présideront en son nom (c. 5).

5) Dans le cas où un évêque, déposé en première instance, en appelle à Rome, on ne peut disposer de son siège épiscopal avant la confirmation du premier jugement par le pape ou la décision rendue par le tribunal de deuxième instance [2]. [5

Dans l'affaire du prêtre Apiarus de Sicca (en 417-418) le pape Zozime invoqua les canons de Sardique, qu'il confondait avec ceux du concile de Nicée [3]. Dans la suite des temps le droit canon défini à Sardique a été modifié, le synode provincial a perdu le pouvoir de déposer, même en première instance, un évêque de la province ; ce droit a été déféré au pape, parce qu'il s'agissait là d'une cause majeure. C'est au IX[e] siècle, que nous constaterons pour la première fois l'existence de ce nouveau droit canon issu du temps et des circonstances ; il apparaît lors de la discussion entre les Hincmar, c'est-à-dire au sujet de Rothade de Soissons et d'Hincmar le jeune, évêque

1. Palma, *op. cit.*, p. 93 ; Ballerini, *op. cit.*, p. 950, n. 10.

2. Marchetti parle d'un ancien écrit concernant le concile de Sardique intitulé : *Del concilio di Sardica e de suoi canoni sù la forma de giudizi ecclesiastici*, Rom., 1783 ; et en particulier les trois canons que nous venons de commenter. Il ne m'a pas été possible de mettre la main sur cet écrit ; mais, d'après ce que dit Marchetti lui-même, la perte ne serait pas grande.

3. Voir p. 504, n. 6, 7 ; p. 505, note 1, 3. Sur le texte des canons de Sardique, leur suture avec les canons de Nicée dans les collections romaines, la clause finale et les signatures épiscopales, cf. Fr. Maassen, *Geschichte des Quellen und der Literatur des canonischen Rechts*, in-8, Graz, 1870, t. I, p. 5065. (H. L.)

de Laon, et trouve son expression définitive dans les *fausses décrétales* [1].

CAN. 6 [2].

Ὅσιος ἐπίσκοπος εἶπεν· Ἐὰν συμβῇ ἐν μιᾷ ἐπαρχίᾳ, ἐν ᾗ πλεῖστοι ἐπίσκοποι τυγχάνουσιν ἕνα ἐπίσκοπον ἀπομεῖναι, κἀκεῖνος κατά τινα ἀμέλειαν μὴ βουληθῇ συνελθεῖν καὶ συναινέσαι τῇ καταστάσει τῶν ἐπισκόπων, τὰ δὲ πλήθη συναθροισθέντα παρακαλοῖεν γίνεσθαι τὴν κατάστασιν τοῦ παρ' αὐτῶν ἐπιζητουμένου ἐπισκόπου· χρὴ πρότερον ἐκεῖνον τὸν ἐναπομείναντα ἐπίσκοπον ὑπομιμνήσκεσθαι διὰ γραμμάτων τοῦ ἐξάρχου τῆς ἐπαρχίας, (λέγω δὴ τοῦ ἐπισκόπου τῆς μητροπόλεως), ὅτι ἀξιοῖ τὰ πλήθη ποιμένα αὐτοῖς δοθῆναι· ἡγοῦμαι καλῶς ἔχειν καὶ τοῦτον ἐκδέχεσθαι, ἵνα παραγένηται· Εἰ δὲ μὴ διὰ γραμμάτων ἀξιωθεὶς παραγένηται, μήτε τὴν ἀντιγράφοι, τὸ ἱκανὸν τῇ βουλήσει τοῦ πλήθους χρὴ γενέσθαι. Χρὴ δὲ μετακαλεῖσθαι καὶ τοὺς ἀπὸ τῆς πλησιοχώρου ἐπαρχίας ἐπισκόπους, πρὸς τὴν κατάστασιν τοῦ τῆς μητροπόλεως ἐπισκόπου.

Μὴ ἐξεῖναι δὲ ἁπλῶς καθιστᾶν ἐπίσκοπον ἐν κώμῃ τινὶ ἢ βραχείᾳ πόλει, ᾗ τινι καὶ εἷς μόνος πρεσβύτερος ἐπαρκεῖ· οὐκ ἀναγκαῖον γὰρ ἐπισκόπους ἀκεῖσε καθίστασθαι, ἵνα μὴ κατευτελίζηται τὸ τοῦ ἐπισκόπου ὄνομα καὶ ἡ αὐθεντία. Ἀλλ' οἱ τῆς ἐπαρχίας, ὡς προεῖπον, ἐπίσκοποι ἐν ταύταις ταῖς πόλεσι καθιστᾶν ἐπισκόπους ὀφείλουσιν, ἔνθα καὶ πρότερον ἐτύγχανον γεγονότες ἐπίσκοποι· εἰ δὲ εὑρίσκοιτο οὕτω πληθυνοῦσά τις ἐν πολλῷ ἀριθμῷ λαοῦ πόλις, ὡς ἀξίαν
8] αὐτὴν καὶ ἐπισκοπῆς νομίζεσθαι, λαμβανέτω. Εἰ πᾶσιν ἀρέσκει τοῦτο; ἀπεκρίναντο πάντες· Ἀρέσκει.

Osius episcopus dixit : Si contigerit, in una provincia, in qua plurimi fuerint episcopi, unum forte remanere episcopum, ille vero per negligentiam noluerit episcopum (*suppl. avec Isidore* : ordinare) et populi convenerint, episcopi vicinæ provinciæ debent illum prius convenire episcopum, qui in ea provincia moratur, et ostendere, quod populi petant sibi rectorem, et hoc justum esse, ut et ipsi veniant, et eum ipso ordinent episcopum : quod si conventus litteris tacuerit et dissimulaverit nihilque rescripserit, satisfaciendum esse populis, ut veniant ex vicina provincia episcopi et ordinent episcopum.

Licentia vero danda non est ordinandi episcopum aut in vico aliquo aut in modica civitate, cui sufficit unus presbyter, quia non est necesse

1. Sur les fausses décrétales nous donnerons ici une seule indication bibliographique, mais pleinement suffisante en attendant que nous puissions revenir sur ce recueil. Paul Fournier, *Etudes sur les fausses décrétales*, dans la *Revue d'hist. ecclés.*, 1906, t. VII. Pour Hincmar de Reims et Hincmar de Laon, cf. U. Chevalier, *Répertoire des sources histor.*, *Bio-Bibliographie*, 1905, col. 2159-2160. (H. L.)

2. Dans Denys et dans la *Prisca*, can. 5 et 6 ; dans Isidore, can. 6.

ibi episcopum fieri, ne vilescat nomen episcopi et auctoritas. Non debent illi ex alia provincia invitati facere episcopum, nisi aut in his civitatibus, quæ episcopos habuerunt, aut si qua talis aut tam populosa est civitas, quæ mereatur habere episcopum. Si hoc omnibus placet? Synodus respondit : Placet.

Denys le Petit et les autres versions latines distinguent les deux parties de ce canon dont la première a, dans le texte grec et dans le texte latin, un sens différent. Le canon grec suppose que, « dans une province ayant beaucoup d'évêques, l'un d'eux s'abstient, par négligence, de venir à l'élection d'un évêque dans la province ; d'autre part, le peuple de telle ville a besoin d'un évêque ; » le concile se demande si, dans ce cas, on doit répondre immédiatement au désir du peuple et nommer un évêque, sans plus attendre le collègue absent. La réponse est négative, sans doute à cause du 4ᵉ canon de Nicée, reconnaissant à tout évêque le droit de prendre part à toutes les élections épiscopales faites dans sa province. Afin que le droit de l'évêque absent ne fût pas lésé, le concile prend la décision suivante : « Avant de procéder au choix d'un évêque pour le siège vacant, l'exarque de la province, c'est-à-dire l'évêque de la métropole, doit mander par écrit à l'évêque absent, que le peuple demande un pasteur. On attend quelque temps pour lui donner le temps de faire le voyage ; s'il ne vient pas et ne répond pas, on passe outre. » Le texte grec complète ce règlement par une ordonnance, qui manque dans le texte latin : « Lors de l'élection d'un métropolitain, on invite les évêques des provinces voisines, » probablement pour rendre la solennité plus imposante [1]. [5]

Le texte latin diffère notablement du texte grec : « Lorsqu'il ne reste qu'un seul évêque dans une province, qui auparavant en comptait plusieurs (par exemple après une épidémie ou une guerre) [2] ; et que cet évêque refuse, par négligence, d'ordonner d'autre évêque [3], si le peuple

1. Ce canon est interprété par Balsamon et Aristénus (dans Beveridge, *Synodicon*, t. I, p. 490, 492) et parmi les modernes par Van Espen, *op. cit.*, p. 269 sq. ; Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. VIII, p. 48 ; Herbst, dans *Tübing. theol. Quart.*, 1825, t. VII, p. 32.

2. Au lieu de *plurimi*, un ancien manuscrit porte *non plurimi*. Hardouin, *Collect. concil.*, t. I, col. 642, *ad marg.*, préfère cette dernière leçon ; il serait cependant difficile de la défendre au point de vue de la critique, en outre elle ne résout aucune des difficultés exégétiques.

3. Le mot *ordinare*, qui manque dans Denys, se trouve dans Isidore et dans la *Prisca*. Comme cet évêque ne pouvait, étant seul, procéder à l'ordination, puisque le 4ᵉ canon du concile de Nicée demande trois évêques pour cette céré-

s'adresse aux évêques des provinces voisines [1] pour obtenir d'eux des pasteurs, ces évêques doivent se mettre en relation avec l'évêque resté seul dans la province [2] ; qu'ils lui représentent que le peuple demande des pasteurs, et ensuite ils procéderont avec lui à l'ordination du nouvel évêque. Mais s'il ne répond pas à leur lettre, et refuse de prendre part à l'ordination, les évêques doivent passer outre et satisfaire au désir du peuple. »

Tel est le sens que donnent au texte latin Van Espen, Christian Lupus et d'autres ; Lupus ajoute que, d'après l'*Histoire de l'Église de*
[580] *Reims* par Flodoard, le clergé gaulois [3] s'est réglé une fois d'après ce canon [4]. Le sens que nous avons exposé ressort du texte que Gratien a adopté en insérant ce canon dans le *Corpus juris canonici* [5].

Zonaras, dans son interprétation, à donné à ce canon un sens intermédiaire entre la signification du texte grec et celle du texte latin. « Lorsque, dit-il, dans une province comptant plusieurs évêques, les uns viennent à mourir, d'autres sont déposés, d'autres absents, en sorte qu'il ne reste que le métropolitain et un évêque, si celui-ci ne procède à l'ordination de nouveaux évêques, le métropolitain doit lui écrire pour l'exhorter à le faire ; s'il refuse, le métropolitain se conformera au désir du peuple et nommera un nouvel évêque [6]. » Un autre Grec du moyen âge, Harménopoulos [7], interprète ce canon dans le même sens. Zonaras ne dit pas si en pareil cas, le métropolitain peut à lui seul, et malgré les prescriptions du 4e canon de Nicée, procéder à l'ordination du nouvel évêque. Harménopoulos lui accorde ce droit qu'il fonde sur ces mots : τὸ ἱκανὸν κ. τ. λ.

La version latine du ms. de Vérone est digne d'attention [8] : α)

monie, ces mots doivent être nécessairement interprétés de la manière suivante : « Lorsque par négligence il diffère de prendre l'initiative et d'inviter les évêques des provinces voisines pour procéder avec lui à l'ordination, » etc.

1. La *Prisca* dit très bien : *et populi confugerint ad vicinos provinciæ episcopos.*

2. *Convenire*, c'est-à-dire *per litteras*.

3. Flodoard, *Hist. Remensis*, l. III, c. xx.

4. Van Espen, *op. cit.*, p. 269, 270.

5. Dist. LXV, c. 9.

6. Beveridge, *Synodicon*, t. I, p. 491.

7. *Id.*, t. II, *Annot.*, p. 200.

8. *Osius episcopus dixit : Si evenerit in una provincia, in qua plures sunt episcopi ordinandi, unum episcopum remanere, et hic ob quamdam negligentiam noluerit convenire et* [*consentire*] *ordinationi episcoporum ; plebs autem conve-*

Elle débute ainsi : « Lorsque dans une province il ne reste plus, en dehors du métropolitain, qu'un seul évêque, » on voit que jusqu'ici elle s'accorde avec Zonaras ; β) elle sous-entend le mot *ordinandi* après *plurimi*, et donne ainsi ce sens, qui n'est présenté par aucun autre texte : « Lorsque dans cette province plusieurs nouveaux évêques doivent être ordonnés, » naturellement parce qu'en dehors du métropolitain il n'en reste plus qu'un seul ; « si cet évêque ne procède pas à l'ordination, le métropolitain doit l'inviter par écrit, » tout ceci est conforme au texte grec ; δ) « si l'évêque ne répond pas à l'invitation, le métropolitain doit faire venir des évêques des pro- [581]
vinces voisines, et, en union avec eux, procéder à l'ordination. » On voit que le texte grec, sur lequel cette traduction a été faite, s'accordait mieux avec les derniers mots du texte latin de Denys, etc., qu'avec le texte grec que nous possédons. Il ne traite pas comme celui-ci, dans une phrase incidente, d'un sujet tout nouveau, c'est-à-dire de l'ordination du métropolitain ; il arrive par gradation à cette question. C'est pourquoi les Ballerini ont jugé que ce texte grec, maintenant perdu, avait plus de valeur que celui que nous possédons [1].

On a dit que les Pères du concile tenu en 382 à Constantinople avaient cité cette première partie du 6e canon de Sardique, en la regardant à tort comme un canon de Nicée. Hardouin [2], Mansi [3], les Ballerini [4] et d'autres ont émis cette opinion. Spittler [5], qui a voulu les réfuter, pense que les Pères de Constantinople ont peut-être eu sous les yeux le 4e canon de Nicée. Voyons qui a raison dans

niens roget fieri ordinationem episcopi : primum oportet eum qui remansit, per litteras primatis episcopi provinciæ, hoc est metropolitani commoneri, quod populus petit sibi pastorem dari : æstimo oportere hunc expectare, ut veniat, et cum eo fiat ordinatio. Si autem neque per litteras rogatus advenerit nec scripserit, satisfieri populi voluntati debet, et vocandi sunt de vicina provincia episcopi ad ordinationem episcoporum. Non licere autem episcopum simpliciter ordinari in vico vel quadam exigua civitate cui sufficit etiam unus solus presbyter. Nec enim necesse est ibi episcopum ordinare, ne contemptibile fiat episcopi nomen et auctoritas. Sed, sicut prædixi, episcopi vicinæ provinciæ in iis civitatibus ordinare debent episcopos in quibus prius constituti videbantur. Si autem reperiatur quædam civitas abundans populo, ut digna videatur habere episcopum, accipiat. Si hoc omnibus placet ? [*Responderunt omnes* : ***Placet.***] (H. L.)

1. Ballerini, dans S. Leonis, *Opera*, t. III, p. XXXII, 4
2. Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 823, en marge.
3. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, p. 585, note 4.
4. Dans S. Leonis' *Opera*, t. III, p. XLI.
5. Spittler, *Sämmtliche Werke*, t. VIII, p. 147 sq.

cette controverse. Les Pères de Constantinople disent : « On a pratiqué cette prescription de Nicée, qui veut que les évêques de chaque province prennent part à l'ordination et y convoquent, s'ils le jugent utile, les évêques voisins (des provinces voisines) [1]. » Le texte grec de Sardique ne dit rien de semblable, mais le texte latin dit cependant quelque chose d'approchant. Quant au 4ᵉ canon de Nicée, il ordonne que, « pour l'ordination d'un évêque, tous les évêques de la province soient présents, ou, au moins, trois d'entre eux. » Les Pères de Constantinople n'ont rien dit qui rappelle l'ordonnance de Nicée. D'après Spittler, les Pères de Nicée supposaient que ces trois évêques étaient choisis parmi les plus rapprochés du siège à pourvoir. On pouvait
582] donc les désigner à Constantinople sous le nom de *finitimi*, et nous voyons en effet que ce concile ne parle que des évêques voisins *finitimis*, et non des évêques des provinces voisines comme le fait le concile de Sardique. Ce raisonnement est fondé; mais il faut remarquer : α) que les trois *episcopi finitimi* du canon de Nicée ne procèdent à l'ordination qu'à raison de l'absence des autres évêques de la province, tandis que les *finitimi* du concile de Constantinople ne se séparent pas des évêques de la province et agissent de concert avec eux et en leur présence ; d'où il résulte, β) que les *finitimi* de Constantinople sont d'une province étrangère, mais ils ne remplacent pas les évêques de la province, ils ne les représentent pas à titre d'élite, et c'est là ce que suppose le canon de Nicée. On ne peut donc soutenir que les Pères de Constantinople aient visé le 4ᵉ canon de Nicée. Spittler est dans le vrai lorsqu'il impute aux Pères de Constantinople une citation inexacte du canon de Sardique [2] ; en effet, tandis que ce canon prévoyait un seul cas dans lequel on pouvait faire appel aux évêques étrangers, les Pères de Constantinople en faisaient une mesure générale. Le *si velint* du canon de Constantinople et le πρὸς τὸ συμφέρον (*pour cause d'utilité*) emportent cependant quelques restrictions ; ils indiquent que ces évêques ne doivent être appelés que pour le bien de l'Église, et lorsque les évêques de la province tombent d'accord pour faire cette convocation.

Une autre conclusion se dégage de ce qui précède. Non seulement Denys, mais le manuscrit de Vérone offrent un sens à peu près iden-

1. Mansi et Hardouin, *loc. cit.*

2. S'ils ont pris un canon de Sardique pour un canon de Nicée, ils ont commis une erreur analogue à celle du pape Zozime, et probablement pour les mêmes motifs.

Ces derniers mots de Hefele sont fort douteux, car Sardique n'a pas été inséré aux collections canoniques grecques jusque bien après Chalcédoine. (H. L.)

tique à celui que supposent les paroles des Pères de Constantinople ; ceux-ci auraient donc fait usage d'un texte grec différent de celui que nous avons et identique, pour le sens, avec la traduction donnée plus haut ; en d'autres termes, cette ancienne traduction latine a été faite sur un texte grec plus ancien, qui aurait existé peu d'années après le concile de Sardique et serait le texte original, différent du texte grec actuel.

La seconde partie du 6e canon offre peu de difficultés ; elle forme [58
dans Denys et dans la *Prisca* le 5e canon proprement dit, dans Isidore, la seconde moitié du 6e. En voici le sens : « Afin que la dignité épiscopale ne soit pas avilie il est défendu d'établir un évêque dans un village ou dans un bourg auquel un seul prêtre suffit ; les évêques de la province ne doivent instituer des évêques que sur les sièges existants. Mais si une ville est si peuplée qu'elle ait besoin d'un évêque, il faut lui en accorder un. »

Au lieu de « les évêques de la province », le texte latin de Denys, d'Isidore et de la *Prisca* porte : *ex alia provincia invitati episcopi;* la traduction latine, faite sur l'ancien texte grec, porte aussi : *episcopi vicinæ provinciæ*. Avec cette leçon, le rapport est plus frappant entre les deux parties du canon. On l'interprète ainsi : « Lorsqu'une province ecclésiastique, n'ayant plus d'évêque, a demandé des pasteurs aux évêques des provinces voisines, ceux-ci ne doivent établir aucun évêque dans les bourgs ou dans les villages qui n'en avaient pas auparavant. » Le fond de l'ordonnance est identique dans le texte grec et dans le texte latin.

Can. 7 [1].

Ὅσιος ἐπίσκοπος εἶπεν· Ἡ ἀκαιρία ἡμῶν καὶ ἡ πολλὴ συνέχεια καὶ αἱ ἄδικοι ἀξιώσεις πεποιήκασιν ἡμᾶς μὴ τοσαύτην ἔχειν χάριν καὶ παῤῥησίαν, ὅσην ὀφείλομεν κεκτῆσθαι· πολλοὶ γὰρ τῶν ἐπισκόπων οὐ διαλείπουσιν εἰς τὸ στρατόπεδον παραγινόμενοι, καὶ μαλιστα οἱ Ἄφροι· οἵτινες, καθὼς ἔγνωμεν παρὰ τοῦ ἀγαπητοῦ ἡμῶν καὶ συνεπισκόπου Γράτου, τὰς σωτηριώδεις συμβουλὰς οὐ παραδέχονται, ἀλλὰ καταφρονοῦσιν οὕτως, ὡς ἕνα ἄνθρωπον εἰς τὸ στρατόπεδον πλείστας καὶ διαφόρους καὶ μὴ δυναμένας ὠφελῆσαι τὰς Ἐκκλησίας, [584
δεήσεις διακομίζειν, καὶ μή, ὡς ὀφείλει γίνεσθαι, καὶ ὡς προσῆκόν ἐστι, τοῖς πένησι καὶ τοῖς λαϊκοῖς ἢ ταῖς χήραις συναίρεσθαι καὶ ἐπικουρεῖν, ἀλλὰ κοσμικὰ ἀξιώματα καὶ πράξεις περινοεῖν τισιν· Αὕτη τοίνυν ἡ σκαιότης τὸν θρυλλησμὸν οὐκ ἄνευ σκανδάλου τινὸς ἡμῖν καὶ καταγνώσεως προξενεῖ· Πρεπωδέστερον δὲ εἶναι ἐνόμισα, ἐπίσκοπον τὴν ἑαυτοῦ βοήθειαν παρέχειν ἐκείνῳ, ὅστις ἂν

1. Dans Denys, Isidore et la *Prisca*, can. 8.

ὑπό τινος βιάζηται, ἢ εἴ τις τῶν χηρῶν ἀδικοῖτο ἢ αὖ πάλιν ὀρφανός τις ἀποστεροῖτο τῶν αὐτῷ προσηκόντων, εἴπερ ἄρα καὶ ταῦτα τὰ ὀνόματα δικαίαν ἔχει τὴν ἀξίωσιν. Εἰ τοίνυν, ἀγαπητοὶ ἀδελφοὶ, πᾶσι τοῦτο δοκεῖ, ἐπικρίνατε μηδένα ἐπίσκοπον χρῆναι εἰς τὸ στρατόπεδον παραγίνεσθαι, παρεκτὸς τούτων οὓς ἂν ὁ εὐσεβέστατος βασιλεὺς ἡμῶν τοῖς ἑαυτοῦ γράμμασι μετακαλοῖτο· ἀλλ' ἐπειδὴ πολλάκις συμβαίνει τινὰς οἴκτου δεομένους καταφυγεῖν ἐπὶ τὴν Ἐκκλησίαν, διὰ τὰ ἑαυτῶν ἁμαρτήματα εἰς περιορισμὸν ἢ νῆσον καταδικασθέτας ἢ δ'αὖ πάλιν οἱᾳδηποτοῦν ἀποφάσει ἐκδεδομένους, τοῖς τοιούτοις μὴ ἀρνητέαν εἶναι τὴν βοήθειαν, ἀλλὰ χωρὶς μελλησμοῦ καὶ ἄνευ τοῦ διστάσαι τοῖς τοιούτοις αἰτεῖσθαι συγχώρησιν· εἰ τοίνυν καὶ τοῦτο ἀρέσκει, σύμψηφοι γίνεσθε ἅπαντες. Ἀπεκρίναντο ἅπαντες· Ὁριζέσθω καὶ τοῦτο.

Osius episcopus dixit : Importunitates et nimia frequentia et injustæ petitiones fecerunt, nos non tantam habere vel gratiam vel fiduciam, dum quidam non cessant ad comitatum ire episcopi, et maxime Afri, qui (sicuti cognovimus) sanctissimi fratris et coepiscopi nostri Grati salutaria consilia spernunt atque contemnunt, ut non solum ad comitatum multas et diversas Ecclesiæ non profuturas perferant causas, neque ut fieri solet aut oportet, ut pauperibus aut viduis aut pupillis subveniatur, sed et dignitates seculares et administrationes quibusdam postulent. Hæc itaque pravitas olim non solum murmurationes, sed et scandala excitat. Honestum est autem, ut episcopi intercessionem his præstent, qui iniqua vi opprimuntur aut si vidua affligatur aut pupillus expolietur, si tamen isthæc nomina justam habeant causam aut petitionem. Si ergo vobis, fratres carissimi, placet, decernite, ne episcopi ad comitatum accedant, nisi forte hi, qui religiosi imperatoris litteris vel invitati vel evocati fuerint. Sed quoniam sæpe contingit, ut ad misericordiam Ecclesiæ confugiant, qui injuriam patiuntur, aut qui peccantes in exilio vel insulis damnantur, aut certe quamcunque sententiam excipiunt, subveniendum est his et sine dubitatione petenda indulgentia. Hoc ergo decernite, si vobis placet. Universi dixerunt : Placet et constituatur.

Ce canon, dont la seconde partie a passé dans le *Corpus juris canonici* [1], interdit aux évêques le voyage à la cour et la présentation de pétitions.
5] Il s'exprime ainsi : « L'évêque Osius dit : notre importunité insupportable et trop répétée, ainsi que nos demandes déraisonnables nous ont fait perdre la faveur et la liberté. Nombre d'évêques viennent constamment à la cour impériale, principalement les évêques africains, qui, comme nous l'apprenons, n'acceptent pas, et méprisent les conseils salutaires de notre collègue bien-aimé l'évêque Gratus [2] ;

1. Causa XXIII, quæst. VIII, c. 28.
2. Gratus, évêque de Carthage, assistait au concile de Sardique ; on voit

en sorte que quelques-uns, pour faire obtenir à diverses personnes des honneurs et des avantages temporels, présentent à la cour de nombreuses pétitions sur des sujets très divers, indifférents au bien de l'Église ou à celui des pauvres, des laïques [1] et des veuves. Ces intrigues inconsidérées nous sont préjudiciables, sèment les rancunes et font mal parler de nous; mieux vaudrait qu'un évêque prêtât son appui à celui qui souffre violence de la part d'un autre, à la veuve dont les droits sont méprisés, ou à l'orphelin en danger d'être privé de son bien; pour ceux-là il est permis d'intercéder. Et maintenant, frères bien-aimés, si cela vous paraît juste, décidez qu'aucun évêque ne devra paraître à la cour s'il n'y est mandé par ordre de notre religieux empereur [2]. Il arrive souvent que des personnes dignes de pitié,

qu'il ne donna pas de très bons renseignements sur ses compatriotes. (H. L.)

1. Le texte latin de Denys, d'Isidore et de la *Prisca* porte ici *pupillis*, au lieu de *laicis*, ce qui est bien plus acceptable. L'ancienne traduction latine laisse voir que le texte grec avait λαϊκοῖς, car le *liutius* qu'elle porte n'est certainement qu'une corruption de *laicis*. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. VI, col. 1205. Le texte grec et le texte latin coïncident du reste assez bien pour ce canon.

2. L'empereur Justinien, par exemple, avait décrété que chaque évêque devait venir, au moins une fois, à la cour. *Novella*, VI, c. 2. Le 7e et le 13e concile de Tolède font une obligation aux évêques de venir à la cour si la vie d'un homme dépend de cette démarche. Van Espen, *op. cit*, p. 271 sq. Ce canon 7e, le 11e et le 12e reviennent sur la question entrevue et réglée dès le temps du concile d'Elvire (can. 14) et du concile de Nicée (can. 16) et insistent fortement sur l'obligation de la résidence épiscopale. Les exceptions spécifiées par les Pères de Sardique sont particulièrement intéressantes; elles concernent le cas du voyage à la cour pour obéir à l'ordre de l'empereur : *Ne episcopi ad comitatum accedant, nisi forte hi, qui religiosi imperatoris litteris vel invitati vel evocati fuerint*; ou bien le cas d'intervention auprès du souverain en faveur des pauvres et des malheureux : *Sed quoniam sæpe contingit ut ad misericordiam Ecclesiæ confugiant, qui injuriam patiantur, aut qui peccantes in exilio, vel insulis damnantur, aut certe quamcumque sententiam excipiunt; subveniendum est his, et sine dubitatione petenda indulgentia*. Les canons 8e à 12e dressent tant d'obstacles aux voyages des évêques qu'on peut d'après cela apprécier la gravité de l'abus auquel ils s'attaquent. Cet abus était ancien. Saint Cyprien signalait un siècle avant le concile de Sardique, ces évêques africains qui délaissaient leurs églises pour le soin du négoce. « Eux qui devraient exhorter tous les autres et leur donner l'exemple, méprisaient leurs divines fonctions et se faisaient les intendants des grands de ce monde. Ils quittaient leur chaire, abandonnaient leur peuple pour voyager dans des provinces étrangères et chercher à s'enrichir dans un commerce lucratif. » *De lapsis*, c. VI, *P. L.*, t. IV, col. 482. Au Ve siècle, un évêque africain, Paul de Cataqua, sorti du monastère d'Hippone, se lance dans les spéculations commerciales et se fait adjuger de grandes en-

d'autres condamnés à la déportation, ou à la relégation dans une île, ou enfin accablées sous un jugement quelconque, se réfugient dans

treprises qui l'entraînent nécessairement loin de sa petite ville épiscopale. Cet état de choses se prolonge jusqu'à une faillite retentissante qui oblige l'évêque agioteur à donner sa démission. On voit par ces exemples que les motifs de manquer à la résidence ne sont pas tous mentionnés par les canons de Sardique. Il va de soi que nous ne faisons pas allusion ici à la fuite en temps de persécution, comme c'est le cas pour saint Cyprien, saint Denys d'Alexandrie, saint Athanase. Nous voyons que ces évêques ont grande hâte, le péril passé, de rentrer dans leur ville et saint Ambroise mande à Théodose que si l'horreur que lui inspirait le tyran Eugène a pu le faire quitter Milan pour un peu de temps, il est rentré sitôt le danger écarté : *Festinavi reverti posteaquam illum, quem jure declinandum putaveram, Mediolano abiisse cognoveram. Non enim ego Mediolanensium Ecclesiam dereliqueram, Domini mihi judicio commissam, sed ejus vitabam præsentiam qui se sacrilegio miscuisset.* S. Ambroise, *Epist.*, LXI, *P. L.*, t. XVI, col. 1237. Un sermon de saint Augustin, décrit les inconvénients de l'absence de l'évêque : *Comperi fratres, quod per absentiam meam ita rari qui ad ecclesiam veniatis, ita pauci admodum procedatis, quasi me proficiscente mecum pariter veneritis, et quasi cum necessitatibus ego pertrahor, vos mecum traxerit ipsa necessitas. Pariter ergo a domo Dei absentes sumus, sed hoc interest, quod me absentem necessitas facit, vos voluntas.* Cité par Thomassin, *Anc. discipl.*, 1725, t. II, p. 1414. L'absence de l'évêque avait rendu le clergé plus négligent que jamais : *Clericos magis video vobis negligere.* Saint Augustin avait fait dans son église la même expérience, et il écrivait à ses clercs : *Illud noverit dilectio vestra, nunquam me absentem fuisse licentiosa libertate, sed necessaria servitute, quæ sæpe sanctos fratres et collegas meos, etiam labores marinos et transmarinos compulit sustinere. Epist.*, CXXII, *P. L.*, t. XXXIII, col. 470 ; les inconvénients des absences épiscopales étaient tels qu'il se refusait un rapide déplacement d'Hippone à Tagaste : *Populus Hipponensis, cui me Dominus servum dedit, cum ex magna et pene omni ex parte ita infirmus sit... eum modo cum regressus sum, periculosissime scandalizatum comperi de mea absentia.* Cité par Thomassin, *Anc. discipl.*, 1725, t. II, p. 1415. L'apologie de saint Athanase adressée à l'empereur Constance nous apprend que, mandé à la Cour, l'évêque répondit qu'il ne lui était pas permis de quitter son Église ; que d'ailleurs un évêque ne devait pas importuner le prince de ses visites et de ses demandes et que, de son côté, le prince ne devait pas faire acheter si cher l'octroi de ses bienfaits par une absence plus dommageable aux Églises que ne le serait un refus. Cependant nous voyons des évêques faire passer le zèle de l'apostolat avant le devoir de la résidence. C'est le cas pour saint Jean Chrysostome, dont les courses dans les provinces voisines ne peuvent s'expliquer par la juridiction. Il parcourait la Thrace, l'Asie, le Pont. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. V, c. XXVIII, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1257. De même que saint Jean Chrysostome se rendait dans la Thrace au camp de Gainas, saint Ambroise quittait deux fois Milan pour se rendre en ambassade auprès de l'empereur Maxime. L'histoire des *Itinera episcoporum* n'a jamais été faite, malgré l'utilité qu'elle présenterait pour l'histoire générale et l'his-

les églises, il ne faut pas leur refuser assistance ; mais sans retard, sans hésitation, on doit intercéder pour obtenir leur pardon [1]. Si cela vous paraît également juste, donnez votre approbation. Et tous répondirent : Que cela soit aussi décrété. » [586]

Can. 8 [2].

῞Οσιος ἐπίσκοπος εἶπε· Καὶ τοῦτο ἡ ἀγχίνοια ὑμῶν κρινάτω, ἵν' ἐπειδὴ ἔδοξε, διὰ τὸ μὴ πίπτειν ὑπὸ κατάγνωσίν τινα τῶν ἐπισκόπων ἀφικνούμενον εἰς τὸ στρατόπεδον, εἴ τινες αὐτῶν τοιαύτας ἔχοιεν δεήσεις, οἵων ἐπάνω ἐπεμνήσθημεν, διὰ ἰδίου διακόνου ἀποστέλλοιεν· τοῦ γὰρ ὑπηρέτου τὸ πρόσωπον οὐκ ἐπίφθονον τυγχάνει, καὶ τὰ παρασχεθησόμενα θᾶττον διακομιθῆναι δυνήσεται. Ἀπεκρίναντο πάντες· Καὶ τοῦτο ὁριζέσθω.

Osius episcopus dixit : Hoc quoque providentia vestra tractare debet, quia decrevistis, ne episcoporum improbitas nitatur (*Isidore porte* notetur, *ce qui vaut mieux*), ut ad comitatum pergant. Quicumque ergo quales superius memoravimus preces habuerint, per diaconum suum mittant, quia persona ministri invidiosa non est, et quæ impetravit celerius poterit referre.

L'évêque Osius proposa cette addition : « Après avoir décidé qu'un évêque pouvait, sans se rendre coupable [3], intercéder auprès de la

toire des institutions liturgiques et disciplinaires dont elle expliquerait souvent la transplantation lointaine et l'exotisme en apparence inexplicable. Saint Germain d'Auxerre est sans cesse en courses et va jusque dans l'île de Bretagne. Acholius de Thessalonique *percurrebat omnia ex cursu frequenti, Constantinopolim, Achaïam, Epirum, Italiam* et il lassait les jeunes gens. S. Ambroise, *Epist.*, LX, *P. L.*, t. XVI, col. 1000. Saint Loup de Troyes, saint Sévère de Trèves et surtout saint Martin sont fréquemment sur les routes d'Occident, comme saint Grégoire de Nysse, saint Grégoire de Nazianze, Eusèbe de Samosate ou Mélèce d'Antioche sur les routes d'Orient. Nous ne faisons allusion dans les indications qui précèdent qu'aux ambassades et aux courses apostoliques, nous omettons à dessein les absences et les déplacements imposés par les conciles et les pèlerinages aux Lieux-Saints. Pour la période d'histoire comprenant les VIe, VIIe et VIIIe siècles, il est aisé de trouver des textes sinon plus formels du moins plus nombreux. C'est un sujet sur lequel nous pourrons avoir occasion de revenir en étudiant les conciles de ce temps. (H. L.)

1. Sur les pétitions de ce genre faites par les évêques, voyez Van Espen, *Comment. in can. et decr. juris vet et novi,* p. 272.

2. C'est la première partie du 9e canon ; dans Denys, dans Isidore et dans la *Prisca.*

3. Le texte de Denys : *Ne episcoporum improbitas nitatur,* ne donne aucun sens acceptable ; c'est *notetur* qu'il faut lire, ainsi que l'a fait Isidore. La *Prisca* porte : *Ne episcoporum importunitas depravetur.*

Cour impériale, pour les malheureux, qu'il plaise à votre prudence de décider que (dans ce cas) l'évêque se contentera d'envoyer un diacre à la Cour ; car la personne d'un serviteur n'excite pas la jalousie et il peut rapporter plus promptement [1] ce qui a été accordé par l'empereur. Que cela soit décrété. » Ce canon n'a pas été inséré dans le *Corpus juris canonici.*

CAN. 9 [2].

Ὅσιος ἐπίσκοπος εἶπε· Καὶ τοῦτο ἀκόλουθον εἶναι νομίζω, ἵνα εἰ ἐν οἱαδηποτοῦν ἐπαρχίᾳ ἐπίσκοποι πρὸς ἀδελφὸν καὶ συνεπίσκοπον ἑαυτῶν ἀποστέλλοιεν δεήσεις, ὁ ἐν τῇ μείζονι τυγχάνων πόλει, τουτέστι τῇ μητροπόλει, αὐτὸς καὶ τὸν διάκονον αὐτοῦ καὶ τὰς δεήσεις ἀποστέλλοι, παρέχων αὐτῷ καὶ συστατικὰς ἐπιστολὰς, γράφων δηλονότι κατὰ ἀκολουθίαν καὶ πρὸς τοὺς συναδελφοὺς καὶ συνεπισκόπους ἡμῶν, οἵτινες ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ ἐν τοῖς τόποις ἢ ἐν ταῖς πόλεσι διάγοιεν, ἐν αἷς ὁ εὐσεβέστατος βασιλεὺς τὰ δημόσια πράγματα διακυβερνᾷ.

Εἰ δὲ ἔχοι τις τῶν ἐπισκόπων φίλους ἐν τῇ αὐλῇ τοῦ παλατίου, καὶ βούλοιτο περί τινος, ὅπερ πρεπωδέστατον εἴη ἀξιῶσαι, μὴ κωλύοιτο διὰ τοῦ ἑαυτοῦ διακόνου καὶ ἀξιῶσαι καὶ ἐντείλασθαι τούτοις, ὥστε τὴν αὐτῶν ἀγαθὴν βοήθειαν ἀξιοῦντι αὐτῷ παρέχειν ἡγοῖτο.

Οἱ δὲ εἰς Ῥώμην παραγινόμενοι, καθὼς προείρηκα, τῷ ἀγαπητῷ ἡμῶν ἀδελφῷ καὶ συνεπισκόπῳ Ἰουλίῳ, τὰς δήσεις, ἃς ἔχοιεν διδόναι, ὀφείλουσι παρέχειν, ἵνα πρότερος αὐτὸς δοκιμάζῃ, εἰ μή τινες ἐξ αὐτῶν ἀναισχυντοῖεν, καὶ οὕτω τὴν ἑαυτοῦ προστασίαν καὶ φροντίδα παρέχων εἰς τὸ στρατόπεδον αὐτοὺς ἀποστέλλοι. Ἅπαντες οἱ ἐπίσκοποι ἀπεκρίναντο, ἀρέσκειν αὐτοῖς, καὶ πρεπωδεστάτην εἶναι τὴν συμβουλὴν ταύτην.

Et hoc consequens esse videtur, ut de qualibet provincia episcopi ad eum fratrem et coepiscopum nostrum preces mittant, qui in metropoli consistit, ut ille et diaconum ejus et supplicationes destinet, tribuens commendatitias epistolas pari ratione ad fratres et coepiscopos nostros, qui in illo tempore in his regionibus et urbibus morantur, in quibus felix et beatus Augustus rempublicam gubernat.

Si vero habet episcopus amicos in palatio, qui cupit aliquid quod tamen honestum est impetrare, non prohibetur per diaconum suum rogare ac significare his, quos scit benignam intercessionem sibi absenti posse præstare.

X. Qui vero Romam venerint, sicut dictum est, sanctissimo fratri et

1. C'est ainsi que Zonaras explique ce passage dans Beveridge, t. I, p. 494. De même Fuchs, *op. cit.*, p. 118 ; Van Espen, *op. cit.*, p. 273.

2. Ce canon correspond dans Denys, dans Isidore et la *Prisca*, à la seconde partie du 9e canon et au 10e.

coepiscopo nostro Romanæ Ecclesiæ preces quas habent tradant, ut et ipse prius examinet, si honestæ et justæ sunt, et præstet diligentiam atque sollicitudinem, ut ad comitatum perferantur. Universi dixerunt, placere sibi et honestum esse consilium.

Alypius episcopus dixit : Si propter pupillos et viduas vel laborantes, qui causas non iniquas habent, susceperint peregrinationis incommoda, habebunt aliquid rationis ; nunc vero cum ea postulent præcipue, quæ sine invidia hominum et sine reprehensione esse non possunt, non necesse est eos ire ad comitatum.

Sur la proposition d'Osius, on fit au canon 7[e] une seconde addition ainsi conçue : « Si un évêque envoie à son métropolitain [1] une pétition destinée à l'empereur, le métropolitain doit la transmettre par un diacre [2], pourvu de lettres de recommandation pour les évê- [58 ques séjournant en ce moment à la Cour [3]. »

Ce canon infirme partiellement les dispositions du canon précédent, puisque c'est maintenant le métropolitain qui envoie le diacre

1. Le texte latin ordonne formellement à chaque évêque de faire sa demande par l'intermédiaire du métropolitain. Le texte grec est moins précis, mais les scoliastes grecs l'ont cependant interprété dans ce sens ; peut-être aussi parce que le 11[e] canon d'Antioche, par une prescription à peu près semblable, avait décidé que tout devait se faire hiérarchiquement par l'intermédiaire du métropolitain.

2. Κατ' ἀκολουθιαν = ἀκολουθῶς. Cf. Zonaras dans Beveridge, *op. cit.*, t. I, p. 495, 496, à la suite, en même temps, aussi.

3. Nous avons parlé déjà du σύνοδος ἐνδημοῦσα, composé d'évêques vivant à la cour impériale et, trop souvent, courtisans prêts à toute besogne. L'empereur les avait toujours sous la main et presque toujours dans la main. Le reste de l'épiscopat en faisait peu de cas et en tirait, à l'occasion, quelques services. Saint Jérôme, que son genre d'existence dispensait d'observer les ménagements, disait nettement que les hommes sincères et vertueux n'ont d'autre logement à la Cour des princes que les cachots. Saint Grégoire de Nazianze montrait le plus grand éloignement pour la Cour ; mais le pli était pris et rien ne changea. Constantin avait imaginé de se faire accompagner par une troupe d'évêques pendant l'expédition contre Licinius, Eusèbe, *De vita Constantini*, l. II, c. IV ; l. IV, c. LVI, *P. G.*, t. XX, col. 981, 1208. Il en traîna une autre troupe dans la guerre des Perses et leur fit célébrer le culte dans une chapelle mobile, probablement une tente affectant plus ou moins la forme d'église. Au retour des expéditions, on négligea de licencier ces évêques qui s'établirent à demeure à la Cour. Il est vrai que tous les évêques de Cour n'étaient pas corrompus, mais ils font généralement triste figure dans les luttes théologiques et les conciliabules des siècles troublés. Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, in-fol., Paris, 1725, t. II, col. 1621 sq., a rapporté divers traits honorables aux saints évêques de passage à la Cour : saint Martin, saint Ambroise, saint Augustin, saint Basile, saint Jean Chrysostome. (H. L.)

à l'empereur ; mais après s'être rendu compte de l'affaire, afin d'être instruit des affaires de sa province et d'être en mesure d'écarter les pétitions injustifiées de ses suffragants, comme aussi pour appuyer celles qui sont justes. Zonaras, Balsamon et Aristène expliquent autrement cette partie de notre canon. « Si un évêque veut envoyer à l'évêque de la résidence impériale une pétition destinée au souverain, il adressera celle-ci au métropolitain de la province (d'après Aristène, *à son propre métropolitain*), et ensuite ce métropolitain enverra son diacre muni de lettres de recommandation pour l'évêque ou les évêques présents à la Cour. » Les premiers mots du canon πρὸς ἀδελφὸν καὶ συνεπίσκοπον ne sont pas entendus dans le même sens, d'où la divergence entre les explications. Pour nous, qui entendons par là le métropolitain, nous regardons la petite phrase ὁ ἐν τῇ μείζονι τυγχάνων πόλει, τοῦτ' ἔστι τῇ μητροπόλει, comme une explication de συνεπίσκοπος, puis le participe τυγχάνων comme mis à la place de τυγχάνει, et nous faisons commencer la phrase suivante avec αὐτὸς καὶ τὸν διάκονον. Beveridge a interprété ce canon de la même manière. Zonaras et d'autres commentateurs supposent au contraire que συνεπίσκοπος désigne l'évêque de la résidence temporaire et ne voient pas dans ὁ ἐν τῇ μείζονι κ. τ. λ. une explication de ce qui précède, mais le commencement de la phrase suivante, et dans ce sens : « le métropolitain doit, etc. » D'après cette explication les mots qui expriment cette pensée : « l'évêque doit s'adresser au métropolitain, » manquent complètement ; de même cette phrase supplémentaire : « ce συνεπίσκοπος est l'évêque de la résidence, » fait aussi complètement défaut et rien dans le début du canon ne tient lieu de cette explication, et ne la remplace. Remarquons encore que les explications des scoliastes grecs s'éloignent trop du texte latin, tandis que les nôtres s'accordent constamment avec lui [1] ; à la fin de cette phrase, il est question de plusieurs συνεπισκόποις présents à la cour, et non d'un seul évêque qui, d'après Zonaras et Balsamon, serait désigné par les premiers mots du canon.

La seconde partie du canon est ainsi conçue : « Si un évêque ayant des amis à la Cour, veut se servir de l'un d'eux pour présenter une demande juste, il ne lui est pas défendu de les faire solliciter par un diacre et d'obtenir leur appui. »

La troisième partie, qui dans Denys et dans la *Prisca* forme la

1. La traduction latine dont nous avons parlé plusieurs fois ne peut être ici d'aucun secours, parce qu'elle a subi de graves altérations.

première partie du 10e canon, tandis que le 10e canon d'après Isidore ne comprend que le dernier alinéa, contient l'ordonnance suivante : « Les évêques qui viennent à Rome solliciter l'empereur doivent au préalable en donner connaissance à Jules, notre cher frère et collègue dans l'épiscopat, qui en appréciera le bien fondé et, s'il y a lieu, les transmettra à la Cour en ayant soin de les appuyer et de les faire appuyer. »

La suite du texte latin qui, dans Denys et dans la *Prisca*, forme la seconde moitié du 10e canon, et dans Isidore le 10e tout entier, ne peut être tenu pour un canon proprement dit ; ce n'est qu'une réflexion sensée de l'évêque Alypius de Mégare en Achaïe [1], dont voici le sens : Les évêques ont raison d'aller à la Cour pour soutenir la juste cause des orphelins, des veuves et des malheureux ; mais s'ils ne s'occupent que de choses qui attirent l'envie et le blâme, il n'est pas nécessaire qu'ils aillent à la Cour [2].

CAN. 10 [3]. [5

Ὅσιος ἐπίσκοπος εἶπε· Καὶ τοῦτο ἀναγκαῖον εἶναι νομίζω, ἵνα μετὰ πάσης ἀκριβείας καὶ ἐπιμελείας ἐξετάζοιτο, ὥστε ἐάν τις πλούσιος, ἢ σχολαστικὸς ἀπὸ τῆς ἀγορᾶς ἀξιοῖτο ἐπίσκοπος γίνεσθαι, μὴ πρότερον καθίστασθαι, ἐὰν μὴ καὶ ἀναγνώστου καὶ διακόνου καὶ πρεσβυτέρου ὑπηρεσίαν ἐκτελέσῃ, ἵνα καθ' ἕκαστον βαθμὸν, ἐάν περ ἄξιος νομισθείη, εἰς τὴν ἀψῖδα τῆς ἐπισκοπῆς κατὰ προκοπὴν διαβῆναι δυνηθείη. Ἕξει δὲ ἑκάστου τάγματος ὁ βαθμὸς οὐκ ἐλαχίστου δηλονότι χρόνου μῆκος, δι' οὗ ἡ πίστις αὐτοῦ καὶ ἡ τῶν τρόπων καλοκἀγαθία καὶ ἡ στεῤῥότης καὶ ἡ ἐπιείκεια, γνώριμος γενέσθαι δυνήσεται· καὶ αὐτὸς, ἄξιος τῆς θείας ἱερωσύνης νομισθεὶς τῆς μεγίστης ἀπολαύσει τιμῆς· οὔτε γὰρ προσῆκόν ἐστιν, οὔτε ἡ ἐπιστήμη, οὔτε ἡ ἀγαθὴ ἀναστροφὴ ἐπιδέχεται τολμηρῶς καὶ κούφως ἐπὶ τούτῳ ἰέναι, ὥστε ἢ ἐπίσκοπον ἢ πρεσβύτερον ἢ διάκονον προχείρως καθίστασθαι· οὕτω γὰρ ἂν εἰκότως νεόφυτος νομισθείη· ἐπειδὴ μάλιστα καὶ ὁ μακαριώτατος ἀπόστολος, ὃς καὶ τῶν ἐθνῶν ἐγένετο διδάσκαλος, φαίνεται κωλύσας ταχείας γίνεσθαι τὰς καταστάσεις· τοῦ γὰρ μηκίστου χρόνου ἡ δοκιμασία τὴν ἀναστροφὴν, καὶ τὸν ἑκάστου τρόπον οὐκ ἀπεικότως ἐκτυποῦν δυνήσεται. Ἅπαντες εἶπον ἀρέσκειν αὐτοῖς καὶ καθάπαξ μὴ δεῖν ἀνατρέπειν ταῦτα.

Osius episcopus dixit : Et hoc necessarium arbitror, ut diligentissime

1. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 39, 42.
2. Ce passage manque aussi, par conséquent, dans les scoliastes grecs et dans l'ancienne traduction latine. Dans le *Corpus juris* il n'y a rien du 9e canon.
3. Le 13e dans Denys, dans Isidore et dans la *Prisca*.

tractetis, si forte aut dives aut scholasticus de foro aut ex administratore episcopus fuerit postulatus, ut non prius ordinetur, nisi ante et lectoris munere et officio diaconi aut presbyteri fuerit perfunctus, et ita per singulos gradus, si dignus fuerit, ascendat ad culmen episcopatus. Potest enim per has promotiones, quæ habebant utique prolixum tempus, probari qua fide sit, quave modestia, gravitate et verecundia. Et si dignus fuerit probatus, divino sacerdotio illustretur, quia conveniens non est nec ratio vel disciplina patitur, ut temere et leviter ordinetur aut episcopus aut presbyter aut diaconus, qui neophytus est, maxime cum et magister gentium beatus Apostolus, ne hoc fieret, denuntiasse et prohibuisse videatur ; sed hi, quorum per longum tempus examinata sit vita, et merita fuerint comprobata. Universi dixerunt, placere sibi hæc.

Voici le sens de ce canon : « Lorsqu'un homme riche ou un juriste du forum est demandé pour évêque, il doit remplir au préalable les fonctions de lecteur, de diacre et de prêtre, et franchir les degrés de l'épiscopat en prouvant qu'il en est digne. Il lui faut rester assez longtemps dans chacun de ces degrés, pour que l'on puisse être fixé sur sa foi, sur ses mœurs, sur son caractère et sur son talent, et pour qu'il soit honoré de la plus haute dignité après avoir été jugé digne du sacerdoce. Car il n'est ni convenable ni prudent, ni de bonne administration, de procéder d'une manière hardie et légère et d'installer trop facilement un évêque, un prêtre ou un diacre. Il pourrait être comparé à un « néophyte » [1], et on sait que saint Paul, l'apôtre des nations, a fortement insisté pour que l'on évitât de pareils choix. Une épreuve durable fera connaître les habitudes et les mœurs d'un chacun. »

Le concile de Nicée avait fait une prescription à peu près semblable dans son second canon [2]; elles sont entrées l'une et l'autre dans le *Corpus juris canonici* [3]. Il n'y a aucune différence notable entre le texte grec et le texte latin. Van Espen a donné une explication de ce canon au point de vue canonique [4].

1. *I Tim.*, III, 6. Saint Paul entend ici par néophyte celui qui n'est chrétien que depuis peu de temps, et c'est à ce néophyte que notre canon compare celui qui quitte les affaires du monde pour occuper subitement un siège épiscopal.
2. Voir plus haut, p. 532.
3. Canon de Nicée, dist. XLVIII, c. 1 ; canon de Sardique, dist. LXI, c. 10.
4. Van Espen, *op. cit.*, p. 275 sq.

Can. 11[1].

῞Οσιος ἐπίσκοπος εἶπε· Καὶ τοῦτο δὲ ὁρίσαι ὀφείλομεν, ἵνα ἐπίσκοπος, ὅταν ἐξ ἑτέρας πόλεως παραγίνηται εἰς ἑτέραν πόλιν, ἢ ἀπὸ ἑτέρας ἐπαρχίας εἰς ἑτέρον ἐπαρχίαν, κόμπου χάριν ἐγκωμίοις ὑπηρετούμενος ἢ θρασκείας καθοσιώσει, καὶ πλείονα χρόνον βούλοιτο διάγειν, καὶ μὴ ὁ τῆς πόλεως ἐκείνης ἐπίσκοπος ἔμπειρος ᾖ διδασκαλίας, μὴ καταφρονῇ ἐκείνου, καὶ συνεχέστερον ὁμιλῇ, καταισχύνειν καὶ κανευτελίζειν τὸ πρόσωπον τοῦ αὐτόθι ἐπισκόπου σπουδάζων· αὕτη γὰρ ἡ πρόφασις εἴωθε ταράχους παρέχειν, καὶ ἐκ τῆς τοιαύτης πανουργίας τὴν ἀλλοτρίαν καθέδραν ἑαυτῷ προμνησθεύεσθαι καὶ παρασπᾶσθαι σπουδάζῃ, μὴ διστάζων τὴν αὐτῷ παραδοθεῖσαν Ἐκκλησίαν καταλιμπάνειν, καὶ εἰς ἑτέραν μεθίστασθαι· Ὁριστέον τοίνυν ἐπὶ τούτῳ χρόνον, ἐπειδὴ καὶ τὸ μὴ ὑποδέχεσθαι ἐπίσκοπον τῶν ἀπανθρώπων καὶ σκαιῶν εἶναι νενόμισται. Μέμνησθε δὲ καὶ ἐν τῷ προάγοντι χρόνῳ τοὺς πατέρας ἡμῶν κεκρικέναι, ἵνα, εἴ τις λαϊκὸς ἐν πόλει διάγων τρεῖς κυριακὰς ἡμέρας ἐν τρισὶν ἑβδομάσι μὴ συνέρχοιτο, ἀποκινοῖτο τῆς κοινωνίας· Εἰ τοίνυν περὶ τῶν λαϊκῶν τοῦτο τεθέσπισθαι, οὐ χρὴ, οὐδὲ πρέπει ἀλλ' οὐδὲ συμφέρει ἐπίσκοπον, εἰ μηδεμίαν βαρυτέραν ἀνάγκην ἔχοι ἢ πρᾶγμα δυσχερὲς, ἐπὶ πλεῖστον ἀπολείπεσθαι τῆς ἑαυτοῦ Ἐκκλησίας, καὶ λυπεῖν τὸν ἐμπεπιστευμένον αὐτῷ λαόν. Ἅπαντες οἱ ἐπίσκοποι εἰρήκασι· Καὶ ταύτην τὴν γνώμην σφόδρα εἶναι πρεπωδεστάτην ὁριζόμεθα.

Osius episcopus dixit : Et hoc quoque statuere debetis, ut episcopus si, ex alia civitate, convenerit ad aliam civitatem vel ex provincia sua ad aliam provinciam, et ambitioni magis quam devotioni serviens voluerit in aliena civitate multo tempore residere : forte enim evenit episcopum loci non esse tam instructum neque tam doctum ; is vero, qui advenit, incipiat contemnere eum et frequenter facere sermonem, ut dehonestet et infirmet illius personam, ita ut ex hac occasione non dubitet relinquere assignatam sibi Ecclesiam et transeat ad alienam. Definite ergo tempus, quia et non recipi episcopum inhumanum est, et si diutius resideat perniciosum est. Hoc ne fiat, providendum est. Memini autem superiore concilio fratres nostros constituisse, ut si quis laicus in ea in qua commoratur civitate tres dominicos dies, id est per tres septimanas non celebrasset conventum, communione privaretur. Si ergo hæc circa laicos constituta sunt, multo magis episcopum nec licet nec decet, si nulla si tam gravis necessitas quæ detineat, ut amplius a supra scripto tempore absens sit ab Ecclesia sua. Universi dixerunt placere sibi.

Le canon porte l'ordonnance suivante : « Lorsqu'un évêque, par orgueil ou vaine gloire plus que par piété, va d'une ville dans une autre, ou bien de sa province dans une province étrangère, s'il y

1. Ce canon est le 14e dans Denys, dans Isidore et dans la *Prisca*.

demeure longtemps et que l'évêque de cette ville n'est pas savant, il ne doit cependant pas le mépriser, ni prêcher souvent, parce que cela nuirait à cet évêque et le ferait déprécier; cette manière d'agir ne servirait qu'à troubler la paix et à faire soupçonner [1] qu'il peut convoiter le siège d'autrui. Lui-même oublierait l'Église qui lui est confiée pour passer dans une autre. Aussi est-il bon de déterminer le temps (de son séjour dans une ville étrangère), car il serait inhu-
593] main et contraire à la charité de ne pas recevoir du tout un évêque. Souvenez-vous que nos pères avaient décrété l'excommunication du laïque qui pendant trois dimanches manque au service divin dans la ville de sa résidence. S'il en est ainsi pour les laïques, à plus forte raison, un évêque ne doit pas s'absenter plus longtemps de son Église et abandonner son troupeau à moins d'y être contraint par une affaire importante. »

Une prescription analogue a été portée, au sujet des évêques, par le 14e (*alias* le 13e), et au sujet des prêtres et des diacres par le 15e (*alias* le 14e) canon apostolique. Ce qui a rapport aux laïques a été décrété par le concile d'Elvire (can. 21e) et renouvelé dans le 80e canon du concile de Quinisexte, qui l'étend aux diacres, aux prêtres et aux évêques [2].

Can. 12 [3].

῞Οσιος ἐπίσκοπος εἶπεν· Ἐπειδὴ οὐδέν ἐστι παραλειπτέον, καὶ τοῦτο ὁρισθήτω. Τινὲς τῶν ἀδελφῶν καὶ συνεπισκόπων ἐν ταῖς πόλεσιν, ἐν αἷς ἐπίσκοποι καθίστανται, δοκοῦσι κεκτῆσθαι σφόδρα ὀλίγα ὑπάρχοντα ἴδια, ἐν ἑτέροις δὲ τόποις κτήσεις μεγάλας, ἐξ ὧν καὶ ἐπικουρεῖν δυνατοί εἰσιν τοῖς πένησιν· οὕτως οὖν αὐτοῖς συγχωρητέον εἶναι κρίνω, ἵνα εἰ μέλλοιεν εἰς τὰς ἑαυτῶν παραγίνεσθαι κτήσεις, καὶ τὴν συγκομιδὴν τῶν καρπῶν ποιεῖσθαι, τρεῖς κυριακὰς ἡμέρας, τουτέστι τρεῖς ἑβδομάδας, ἐν τοῖς ἑαυτῶν κτήμασιν αὐτοὺς διάγειν, καὶ ἐν τῇ ἀγχιστευούσῃ ἐκκλησίᾳ, ἐν ᾗ πρεσβύτερος συνάγοι, ὑπὲρ τοῦ μὴ χωρὶς συνελεύσεως αὐτὸν δοκεῖν εἶναι, συνέρχεσθαι, καὶ λειτουργεῖν, καὶ μὴ συνεχέστερον εἰς τὴν πόλιν, ἐν ᾗ ἐστιν ἐπίσκοπος παραγίγνοιτο· τοῦτον γὰρ τὸν τρόπον καὶ τὰ οἰκεῖα αὐτοῦ πράγματα παρὰ τὴν αὐτοῦ ἀπουσίαν οὐδεμίαν ὑπομενεῖ ζημίαν, καὶ τὸ τῆς ἀλαζονείας καὶ τοῦ τύφου ἐκκλίνειν

1. C'est ainsi que Balsamon, Zonaras et Aristène interprètent ce passage; cf. Beveridge, *op. cit.*, t. I, p. 498 sq.

2. Pour l'obligation d'assister au service divin de sa paroisse, cf. Van Espen, *Commentarius in canones et decreta juris veteris et novi*, Coloniæ, 1755, p. 276; *Jus ecclesiasticum*, t. I, part. 1, tit. III, c. X, XI.

3. Ce canon est le 15e dans Denys, Isidore et la *Prisca*.

δόξει ἔγκλημα. Ἅπαντες οἱ ἐπίσκοποι εἶπον· Ἀρέσκει καὶ αὕτη ἡ διατύπωσις.

Osius episcopus dixit : Quia nihil prætermitti oportet, sunt quidam fratres et episcopi nostri, qui non in ea civitate resident, in qua videntur episcopi esse constituti, vel quod parvam rem illic habeant, alibi autem idonea prædia habere cognoscuntur, vel certe affectione proximorum, quibus indulgeant; hactenus permitti eis oportet, ut accedant ad possessiones suas et disponant vel ordinent fructum laboris sui, ut post tres dominicas, id est post tres hebdomadas, si morari necesse est, in suis potius fundis morentur : aut si est proxima civitas in qua est presbyter, ne sine ecclesia videatur facere diem dominicum, illuc accedat, ut neque res domesticæ per absentiam ejus detrimentum sustineant, et non frequenter veniendo ad civitatem, in qua episcopus moratur, suspicionem jactantiæ et ambitionis evadat. Universi dixerunt placere sibi.

Sur la proposition d'Osius, le concile adoucit quelque peu les dispositions du 11e canon : « Quelques évêques n'ont que très peu de biens dans leurs villes et des biens considérables dans d'autres villes [1], où ils se trouvent en mesure de soutenir les pauvres. Il leur est permis d'y percevoir leurs revenus et d'y passer trois dimanches [consécutifs]. Quand ce cas se présentera, l'évêque assistera au service divin dans l'église la plus voisine administrée par un prêtre ; il devra même y officier, pour ne pas demeurer étranger au service divin ; mais il ne paraîtra que rarement au siège de la résidence épiscopale. De cette manière, ses affaires, qu'il pourra administrer lui-même, ne souffriront pas, d'autre part on éloignera tout soupçon d'ambition ou de vaine gloire, » puisqu'on ne le verra pas exercer ses fonctions dans la cathédrale d'un autre évêque.

Can. 13 [2].

Ὅσιος ἐπίσκοπος εἶπε· Καὶ τοῦτο πᾶσιν ἀρεσάτω, ἵνα εἴτε διάκονος, εἴτε πρεσβύτερος, ἢ καί τις τῶν κληρικῶν ἀκοινώνητος γένηται, καὶ πρὸς ἕτερον ἐπίσκοπον τὸν εἰδότα αὐτὸν καταφύγοι, γινώσκοντα ἀποκεκινῆσθαι αὐτὸν τῆς κοινωνίας παρὰ τοῦ ἰδίου ἐπισκόπου, μὴ χρῆναι τῷ ἐπισκόπῳ καὶ ἀδελφῷ αὐτοῦ ὕβριν ποιοῦντα παρέχειν αὐτῷ κοινωνίαν· Εἰ δὲ τολμήσοι τοῦτο

1. Le texte latin de Denys s'exprime autrement : « Quelques évêques ne résident pas dans leur ville épiscopale, parce qu'ils n'y possèdent que peu de biens et qu'ils en ont plus ailleurs ; ou bien parce qu'ils aiment à rester près de leurs parents... » ils doivent alors ne pas rester éloignés plus de trois semaines. Isidore et la *Prisca* sont plus en harmonie avec le texte grec. Ils ne lisent pas *resident*, comme le fait Denys, mais bien *possident*.
2. Le 16e dans Denys, dans Isidore et dans la *Prisca*.

ποιῆσαι, γινωσκέτω, συνελθόντων ἐπισκόπων, ἀπολογίᾳ ἑαυτὸν ὑπεύθυνον καθεστᾶναι. Ἅπαντες οἱ ἐπίσκοποι εἶπον· Αὕτη ἡ κρίσις καὶ τὴν εἰρήνην πάντοτε διαφυλάξει καὶ διατηρήσει τὴν πάντων ὁμόνοιαν.

Osius episcopus dixit : Hoc quoque omnibus placeat, ut sive diaconus sive presbyter sive quis clericorum ab episcopo suo communione fuerit privatus, et ad alterum perrexerit episcopum, et scierit ille ad quem confugit, eum ab episcopo suo fuisse abjectum, non oportet ut ei communionem indulgeat. Quod si fecerit, sciat se convocatis episcopis causas esse dicturum. Universi dixerunt : Hoc statutum et pacem servabit, et concordiam custodiet.

Ce canon est, à proprement parler, une répétition du 6e canon d'Antioche; et déjà le concile de Nicée avait, pour le fond, porté une semblable ordonnance dans le 5e canon. La traduction de celui de Sardique est : « Un diacre, un prêtre, un clerc quelconque qui a été excommunié par son évêque, ne doit pas être admis à la communion par un autre évêque. Si cet évêque l'admet sciemment il devra répondre de ce fait devant le concile. »

Can. 14 [1].

Ὅσιος ἐπίσκοπος εἶπε· Τὸ δὲ πάντοτέ με κινοῦν ἀποσιωπῆσαι οὐκ ὀφείλω. Εἴ τις ἐπίσκοπος ὀξύχολος εὑρίσκοιτο, ὅπερ οὐκ ὀφείλει ἐν τοιούτῳ ἀνδρὶ πολιτεύεσθαι, καὶ τραχέως ἀντικρὺ πρεσβυτέρου ἢ διακόνου κινηθεὶς, ἐκβαλεῖν ἐκκλησίας τινὰ ἐθελήσοι, προνοητέον ἐστὶ μὴ ἀθρόον τὸν τοιοῦτον κατακρίνεσθαι καὶ τῆς κοινωνίας ἀποστερεῖσθαι. Πάντες ἐπίσκοποι εἰρήκασιν· Ὁ ἐκβαλλόμενος ἐχέτω ἐξουσίαν ἐπὶ τὸν ἐπίσκοπον τῆς μητροπόλεως τῆς αὐτῆς ἐπαρχίας καταφυγεῖν· εἰ δὲ ὁ τῆς μητροπόλεως ἄπεστιν, ἐπὶ τὸν πλησιόχωρον κατατρέχειν, καὶ ἀξιοῦν, ἵνα μετὰ ἀκριβείας αὐτοῦ ἐξετάζηται τὸ πρᾶγμα· οὐ γὰρ χρὴ μὴ ὑπέχειν τὰς ἀκοὰς τοῖς ἀξιοῦσιν. Κἀκεῖνος δὲ ὁ ἐπίσκοπος, ὁ δικαίως ἢ ἀδίκως ἐκβαλὼν τὸν τοιοῦτον, γενναίως φέρειν ἵνα ἡ ἐξέτασις τοῦ πράγματος γένηται, καὶ ἢ κυρωθῇ αὐτοῦ ἡ ἀπόφασις ἢ διορθώσεως τύχῃ. Πρὶν δὲ ἐπιμελῶς καὶ μετὰ πίστεως ἕκαστα ἐξετασθῇ, ὁ μὴ ἔχων τὴν κοινωνίαν πρὸ τῆς διαγνώσεως τοῦ πράγματος, ἑαυτῷ οὐκ ὀφείλει ἐκδικεῖν τὴν
[596] κοινωνίαν. Ἐὰν δὲ, συνεληλυθότες τῶν κληρικῶν τινες, κατίδωσι τὴν ὑπεροψίαν καὶ τὴν ἀλαζονείαν αὐτοῦ, ἐπειδὴ οὐ προσῆκόν ἐστιν, ὕβριν, ἢ μέμψιν ἄδικον ὑπομένειν, πικροτέροις καὶ βαρυτέροις ῥήμασιν ἐπιστρέφειν τοῦτον ὀφείλουσιν, ἵνα τῷ τὰ πρέποντα κελεύοντι ὑπηρετῶνται καὶ ὑπακούωσιν. Ὥσπερ γὰρ ὁ ἐπίσκοπος τοῖς ὑπηρέταις εἰλικρινῆ ὀφείλει τὴν ἀγάπην καὶ

1. Le 17e dans Denys, dans Isidore et dans la *Prisca*.

τὴν διάθεσιν παρέχειν, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ οἱ ὑποτεταγμένοι ἄδολα τοῖς ἐπισκόποις τὰ τῆς ὑπηρεσίας ἐκτελεῖν ὀφείλουσιν.

Osius episcopus dixit : Quod me adhuc movet, reticere non debeo. Si episcopus quis forte iracundus (quod esse non debet) cito et aspere commoveatur adversus presbyterum sive diaconum suum et exterminare eum de ecclesia voluerit, providendum est, ne innocens damnetur aut perdat communionem. Et ideo habeat potestatem is, qui abjectus est, ut episcopos finitimos interpellet et causa ejus audiatur ac diligentius tractetur, quia non oportet ei negari audientiam roganti. Et ille episcopus, qui aut juste aut injuste eum abjecit, patienter accipiat, ut negotium discutiatur, ut vel probetur sententia ejus a plurimis vel emendetur. Tamen priusquam omnia diligenter et fideliter examinentur, eum, qui fuerit a communione separatus, ante cognitionem nullus alius debet præsumere, ut communioni societ. Hi vero qui conveniunt ad audiendum, si viderint clericorum esse fastidium et superbiam, quia jam non decet, ut episcopus injuriam vel contumeliam patiatur, severioribus eos verbis castigent, ut obediant honesta præcipienti episcopo ; quia sicut ille clericis sincerum debet exhibere amorem caritatis, ita quoque vicissim ministri infucata debent episcopo suo exhibere obsequia.

Osius fit cette proposition : « Lorsqu'un évêque se fâche facilement, ce qui ne sied guère à son caractère, s'il s'irrite contre un prêtre ou contre un diacre et veuille l'exclure de l'Église, il faut veiller à éviter toute précipitation [1]. » Tous dirent : « Le condamné doit avoir le droit de se réfugier auprès du métropolitain [2] et, en son absence, auprès de l'évêque le plus voisin [3] et demander que sa cause soit entendue, car on ne doit pas refuser d'écouter un suppliant [4]. L'évêque [5 qui, à tort ou à raison, a porté une sentence d'excommunication, ne doit pas trouver mauvais que la cause soit examinée et son jugement infirmé ou confirmé. L'accusé ne doit pas demander à être admis à la communion avant la fin de l'enquête et le prononcé du jugement.

1. Au lieu de ἀθρόον, c'est peut-être ἀθῷον, *innocent*, qu'il faut lire ; le texte latin porte aussi *innocens*, de même que l'ancienne traduction latine.

2. Le texte latin porte au lieu de « métropolitain » : *episcopos finitimos*, parce que autrefois l'institution des métropolitains n'était pas aussi répandue et aussi connue en Occident qu'en Orient. Cf. Ballerini, dans S. Leonis, *Opera*, t. III, p. XXXII.

3. Zonaras entend par là le métropolitain le plus voisin, et remarque que ce canon n'est pas passé en pratique. Cf. Beveridge, *Synodicon*, t. I, p. 503.

4. Voir à ce sujet, Kober, *Der Kirchenbann*, in-8, Tübingen, 1863, p. 88, 222.

Si quelques clercs siégeant au procès [1] constatent dans l'accusé orgueil et fierté, ils doivent, par des paroles sévères et graves, le remettre dans le droit chemin; car un évêque ne doit pas souffrir l'orgueil et d'injustes critiques, et il importe que ses ordres soient observés. Car, de même qu'un évêque doit montrer de l'amour et de la condescendance pour ses subordonnés, de même ceux-ci doivent fidèlement remplir à son égard les devoirs de l'obéissance. »

Le 5ᵉ canon de Nicée et le 20ᵉ du concile d'Antioche, tenu en 341, renferment des prescriptions analogues. Le canon de Sardique a été inséré dans le *Corpus juris canonici* [2].

Les trois textes latins des canons de Sardique offrent ici un canon particulier aux Latins, et qui porte dans les collections latines le nº 18.

Can. 18 (*des Latins*).

Januarius episcopus dixit : Illud quoque statuat sanctitas vestra, ut nulli episcopo liceat alterius episcopi civitatis ministrum ecclesiasticum sollicitare et in suis parochiis ordinare. Universi dixerunt : Placet, quia ex his contentionibus solet nasci discordia, et ideo prohibet omnium sententia, ne quis hoc facere audeat.

Janvier, qui proposa cette ordonnance, était évêque de Bénévent en Campanie. Voici le sens : « Il n'est pas permis à un évêque de gagner le clerc d'un autre évêque et de l'ordonner pour son diocèse. » Ce canon manque dans le texte grec où cependant il devait se lire
598] autrefois, car il figure dans l'ancienne traduction latine [3].

Le 16ᵉ canon de Nicée porte une ordonnance analogue, et le canon suivant, qui se lit dans le texte latin comme dans le texte grec, traite la même matière. Aussi le *Corpus juris canonici* a-t-il réuni ces deux canons, les 18ᵉ et 19ᵉ du texte latin, en un seul [4].

CAN. 15 [5].

Ὅσιος ἐπίσκοπος εἶπε· Καὶ τοῦτο δὲ πάντες ὁρίσωμεν, ἵνα, εἴ τις ἐπίσ-

1. Zonaras explique ainsi ce passage : « Si quelques clercs, appartenant au même diocèse que l'accusé, remarquent qu'il est orgueilleux, ils doivent, *per correptionem fraternam*, l'avertir de ce défaut. »
2. Causa XI, quæst. III, c. 4.
3. Mansi, *Conc ampliss. coll.*, t. VI, col. 1207 ; Ballerini, dans S. Leonis, *Opera*, t. III, p. XXXI, n. 3.
4. Dist. LXXI, c. 1.
5. Le 19ᵉ dans Denys, dans Isidore et dans la *Prisca*.

giens pericula, innocens et devotus ad aliam venerit civitatem, non prohibeatur immorari, quamdiu aut redire possit aut injuria ejus remedium acceperit ; quia durum est, eum qui persecutionem patitur non recipi ; etiam et larga benevolentia et humanitas ei est exhibenda. Omnis synodus dixit : Universa, quæ constituta sunt, catholica Ecclesia in universo orbe diffusa custodiet [1].

Et subscripserunt qui convenerant episcopi omnes diversarum provinciarum sic : Ego N. episcopus civitatis N. et provinciæ N. ita credo sicut supra scriptum est.

La proposition d'Olympius, évêque d'Aénus, dans la Thrace, fut acceptée : « Lorsqu'un évêque a été injustement chassé à cause de sa science, de sa foi catholique, ou de la vérité, si, après avoir bravé le danger, il est injustement sacrifié et vient dans une autre ville, on ne doit pas lui en interdire le séjour jusqu'à ce qu'il puisse rentrer chez lui sans avoir à craindre les mauvais traitements dont on le menace. » [601]

Gaudentius, évêque de Naissus en Dacie, avait déjà proposé le 4e canon, il y ajoute le canon suivant :

CAN. 18 [2].

Γαυδέντιος ἐπίσκοπος εἶπεν· Οἶδας, ἀδελφὲ Ἀέτιε, ὡς τὸ τηνικαῦτά ποτε κατασταθέντος σου ἐπισκόπου, ἡ εἰρήνη λοιπὸν ἐβράβευσεν· ἵνα μή τινα λείψανα διχονοίας περὶ τῶν ἐκκλησιαστικῶν ἐναπομείνῃ, ἔδοξε καὶ τοὺς παρὰ Μουσαίου κατασταθέντας καὶ τοὺς παρὰ Εὐτυχιανοῦ, ἐπειδὴ αὐτῶν οὐδεμία αἰτία εὑρίσκοιτο, πάντας ὑποδεχθῆναι.

L'évêque Gaudentius dit : Tu sais, mon frère Aétius, que depuis que tu es évêque, la paix a régné (dans ton diocèse). Afin qu'il ne reste aucune cause de discorde entre les clercs, il me semble raisonnable d'accepter tous ceux qui ont été ordonnés par Muséus et Eutychianus, car ils ne sont coupables d'aucune faute.

A ce canon se rattache le suivant.

CAN. 19 [3].

Ὅσιος ἐπίσκοπος εἶπε· Τῆς ἐμῆς μετριότητος ἡ ἀπόφασίς ἐστιν αὕτη.

1. Cette conclusion n'appartient pas expressément au 22e canon. (H. L.)
2. Manque dans le texte latin.
3. Ms. de Vérone (Pitra, *Juris Græcor. hist. et monum.*, t. I, p. 482) : *Osius episcopus dixit : Mediocritatis meæ hæc est sententia, quoniam quieti et patientes debemus esse, et sufficienter apud omnes habere misericordiam : semel ad ecclesiasticum clerum provectos a quibusdam fratribus nostris, si noluerint reverti ad quas nominati sunt ecclesias, in posterum non suscipi. Eutychianus*

Ἐπειδὴ ἥσυχοι καὶ ὑπομονητικοὶ ὀφείλομεν εἶναι, καὶ διαρκῆ τὸν πρὸς πάντας ἔχειν οἶκτον, ἅπαξ τοὺς εἰς κλῆρον ἐκκλησιαστικὸν προαχθέντας ὑπό τινων ἀδελφῶν ἡμῶν, ἐὰν μὴ βούλοιντο ἐπανέρχεσθαι εἰς ἃς κατωνομάσθησαν ἐκκλησίας, τοῦ λοιποῦ μὴ ὑποδέχεσθαι· Εὐτυχιανὸν δὲ μήτε ἐπισκόπου ἑαυτῷ διεκδικεῖν ὄνομα, ἀλλ' οὐδὲ Μουσαῖον ὡς ἐπίσκοπον νομίζεσθαι· εἰ δὲ λαϊκὴν κοινωνίαν ἀπαιτοῖεν, μὴ χρῆναι αὐτοῖς ἀρνεῖσθαι. Πάντες εἶπον· Ἀρέσκει.

L'évêque Osius dit : Mon humble avis est que nous devons être calmes, patients et miséricordieux vis-à-vis de tous ; je crois cependant que ceux qui ont été élevés à l'état ecclésiastique par quelques-uns de nos frères et qui ne veulent pas revenir dans les églises confiées à leur soin, ne doivent plus être reçus désormais. Quant à Eutychianus, il ne doit pas prendre le titre d'évêque, auquel il n'a pas plus de droit que Muséus. S'ils demandent à être admis à la communion laïque, il sera fait droit à leur demande. Tous répondirent : Qu'on la leur accorde.

Les désordres et les coteries avaient agité l'Église de Thessalonique avant l'épiscopat d'Aétius. Eutychianus et Muséus se posèrent comme prétendants au siège épiscopal et ordonnèrent des clercs. Aétius l'emporta sur ses deux rivaux, fut nommé évêque de Thessalonique et la paix reparut. Aétius excommunia les deux prétendants ainsi que les clercs ordonnés par eux. Gaudentius demanda au concile de Sardique d'admettre ces clercs quand ils se trouveraient par ailleurs irréprochables. En quoi consistait cette admission (ὑποδεχθῆναι)? Nous manquons, pour répondre à cette question de toute donnée sur les troubles de l'Église de Thessalonique [1]. Nous ignorons même si Muséus et Eutychianus étaient évêques ou non. S'ils l'étaient, Gaudentius a dû probablement demander que ceux qu'ils avaient ordonnés fussent réintégrés dans leurs fonctions ecclésiastiques [2] ; s'ils ne l'étaient pas, et c'est ce que les scoliastes grecs prétendent [3], il a dû se borner à réclamer pour eux la communion laïque. On pouvait tout

autem episcopatus sibi vindicare nomen non debet, nec Musæus episcopus æstimabitur. Cæterum, si laicam communionem exposcunt, his negari non debet. (H. L.)

1. Dans la lettre synodale des eusébiens à Philippopolis, Hilaire, *Fragm. III*, *P. L.*, t. x, col. 670, il est question d'un différend survenu entre Protogénès de Sardique et un évêque de Thessalonique. Le nom de ce dernier paraît être *Aetio*. Le texte est du reste si corrompu qu'il n'est pas possible de savoir lequel des deux avait fait des reproches à l'autre. Voyez dans l'édition de saint Hilaire les notes des bénédictins de Saint-Maur sur ce passage.

2. C'est l'explication donnée par Herbst, dans *Tübing. theol. Quart.*, 1825, p. 34, et Hergenröther, *Photius*, t. II, p. 338.

3. Beveridge, *Synodicon*, t. I, p. 505 ; t. II, *Annotat.*, p. 201.

au plus émettre le vœu qu'ils fussent plus tard ordonnés validement.

Il n'est pas certain que le concile ait accédé à la demande de Gaudentius ; mais on peut le présumer, parce que le 18[e] canon est joint au 19[e], et qu'à la fin du 19[e] canon se trouve le *placet* du concile. Il est évident que la seconde partie du 19[e] canon se rattache au 18[e], puisque Osius, après la proposition de Gaudentius, demande à son tour que Muséus et Eutychianus ne soient admis qu'à la communion laïque. Cette connexion évidente permet de penser qu'Osius accéda à la proposition de Gaudentius, et se contenta d'exclure des rangs du clergé les deux chefs des schismatiques ; il aurait, dans ce cas, renouvelé ce qu'on avait fait à Nicée à l'égard des mélétiens. Les autres clercs devaient se soumettre à leur évêque légitime, et garder leurs dignités s'ils consentaient à se rendre dans les églises pour lesquelles ils avaient été ordonnés. Notre sentiment serait donc que la première partie du 19[e] canon se rapporte aussi à l'affaire dont parle le 18[e], tandis que Tillemont [1] et, après lui, dom Ceillier [2] pensent que la première partie du 19[e] canon se rapporte au 16[e] canon et non au 18[e]. [60

On s'explique que ces deux canons ne figurent pas dans les collections latines, puisqu'ils ne regardaient que l'Église de Thessalonique [3].

Can. 20 [4].

Γαυδέντιος ἐπίσκοπος εἶπε· Ταῦτα σωτηριωδῶς καὶ ἀκολούθως ὁρισθέντα, καὶ πρεπόντως τῇ ἐπιτιμίᾳ ἡμῶν τῶν ἱερέων, καὶ θεῷ ἀρέσαντα καὶ ἀνθρώποις, τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἰσχὺν ἑαυτῶν κατασχεῖν οὐ δυνάσονται, ἐὰν μὴ καὶ φόβος ταῖς ἐξενεχθείσαις ἀποφάσεσιν ἀκολουθήσῃ· ἴσμεν γὰρ καὶ αὐτοί, πλεονάκις διὰ τὴν ὀλίγων ἀναισχυντίαν τὸ θεῖον καὶ σεβασμιώτατον ὄνομα τῆς ἱερωσύνης εἰς κατάγνωσιν ἐληλυθέναι· εἰ τοίνυν τις παρὰ τὰ πᾶσι δόξαντα τολμήσοι, σπουδάζων τύφῳ μᾶλλον καὶ ἀλαζονείᾳ, ἢ τῷ θεῷ ἀρέσαι, ἕτερόν τι διαπράξασθαι, ἤδη γιγνωσκέτω ἐγκλήματι ἀπολογίας ἑαυτὸν ὑπεύθυνον καθίστασθαι, καὶ τὴν τιμὴν καὶ τὸ ἀξίωμα τῆς ἐπισκοπῆς ἀποβάλλειν. Ἅπαντες ἀπεκρίναντο· Πρέπει καὶ ἀρέσκει ἡμῖν ἡ τοιαύτη γνώμη. [6

Can. 21.

Καὶ τοῦτο δὲ ἐκεῖθεν μάλιστα γνώριμον γενήσεται καὶ πληρωθήσεται, ἐὰν

1. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. viii, p. 49 ; dissert. sur saint Athanase, art. 52.
2. D. Ceillier, *Hist. génér. des auteurs sacrés*, t. iv, p. 691.
3. Herbst, dans *Tübing. theol. Quartals.*, 1825, p. 34.
4. Le 11[e] dans Denys, dans Isidore et dans la *Prisca*.

ἕκαστος ἡμῶν τῶν ἐν ταῖς παρόδοις, ἤγουν καναλίῳ, καθεστώτων ἐπισκόπων, θεασάμενος ἐπίσκοπον, ἐπιζητοίη τὴν αἰτίαν τῆς παρόδου, καὶ ποῦ τὴν πορείαν ποιεῖται· καὶ ἐὰν μὲν εὕρῃ αὐτὸν εἰς στρατόπεδον ἀπιόντα, ἐπιζητήσει τὰς αἱρέσεις τὰς ἐπάνω προκειμένας, κἂν κεκλημένος ἀφικνῆται, ἀπιόντι αὐτῷ μηδὲν ἐμπόδιον γίγνοιτο· εἰ δὲ ἐπιδείξεως χάριν, καθὼς εἴρηται τῇ ὑμετέρᾳ ἀγάπῃ, ἢ διά τινων ἀξιώσεις σπουδάζοι ἐπὶ τὸ στρατόπεδον, μήτε τοῖς γράμμασιν αὐτοῦ ὑπογράφειν, μήτε κοινωνεῖν τῷ τοιούτῳ. Ἅπαντες εἶπον· Ὁριζέσθω καὶ τοῦτο.

Gaudentius episcopus dixit : Ea quæ salubriter providistis convenientia et æstimationi omnium et Deo placitura et hominibus, tenere hactenus firmitatem possunt, si metus huic sententiæ conjungatur. Scimus enim et ipsi sæpissime propter paucorum impudentiam religiosum sacerdotale nomen fuisse reprehensum. Si igitur aliquis contra omnium sententiam nisus voluerit ambitioni magis placere quam Deo, is debet scire, causis redditis honorem dignitatemque se amissurum : quod ita demum compleri poterit, si unusquisque qui in canali constitutus est, cum progredientem episcopum viderit, inquirat transitum ejus, causas videat, quo tendat agnoscat, et si quidem eum invenerit ire ad comitatum, requirat et illud, quod superius comprehensum est, ne forte invitatus sit, ut ei facultas eundi permittatur. Si vero, ut superius memoravit sanctitas vestra , propter desideria et ambitiones ad comitatum pergat, neque in litteris ejus subscribatur, neque in communionem recipiatur. Si vobis placet, omnium sententia confirmari debet. Universi dixerunt, honestum esse et placere sibi hanc constitutionem.

Sur la proposition du même Gaudentius, le concile promulgua le décret suivant : « Si, par orgueil ou vaine gloire, plutôt que pour plaire à Dieu, un évêque ose agir contrairement à ce qui a été décrété par tous, il devra justifier sa conduite et perdre sa dignité épiscopale [1]. Pour faire connaître et pour assurer l'exécution [2] du décret que nous venons de porter, il importe que ceux d'entre nous qui demeurent à proximité d'une voie publique [3] et voient un évêque en
105] voyage, lui demandent le but et le motif de ce voyage. S'il se rend à la cour impériale, il faut l'interroger d'après ce qui a été dit au canon 7e. Si c'est sur l'invitation de l'empereur, il ne faut, en aucune manière, le retenir. S'il y va poussé par les motifs frivoles dont vous

1. Dans Beveridge, *op. cit.*, t. I, p. 507. C'est ici que finit le canon 20e et que le 21e commence.

2. Les scoliastes grecs expliquent ces mots d'une manière un peu différente, mais le sens principal reste cependant le même.

3. Sur κανάλιος, c'est-à-dire *via publica*, cf. Suicer, *Thesaurus*, à ce mot.

parliez, ou pour y présenter des pétitions qu'on ne peut approuver, il faut refuser de signer ses lettres et de communiquer avec lui. »

Le texte latin de ce canon se trouve à une autre place que le texte grec ; il vient après les canons (7-9) qui défendent aux évêques de venir par plaisir à la cour. Il est en effet facile de constater que c'est à ces canons qu'il se rattache.

Enfin le texte latin fait suivre ce canon d'un décret auquel il donne le n. 12 et qui ne se trouve pas dans le texte grec.

Can. 12.

Osius episcopus dixit : Sed et moderatio necessaria est, dilectissimi fratres, ne adhuc nescientes, quid decretum sit in synodo, subito veniant ad civitates eas, quæ in canali sunt. Debet ergo episcopus civitatis ipsius admonere eum et instruere, ut ex eo loco diaconum suum mittat ; admonitus ipse tamen redeat in parœciam suam.

Selon la remarque de Van Espen, ce douzième paragraphe n'aura probablement pas été inséré dans le texte grec parce qu'il ne contient qu'une proposition d'Osius qui n'a pas reçu l'approbation du concile. Et dans tous les cas, le décret que demandait Osius ne pouvait avoir force de loi que pendant peu de temps et jusqu'à ce que les canons de Sardique fussent universellement connus [1].

65. *Ordonnance sur la célébration de la fête de Pâques.*

D'après la préface des lettres pascales de saint Athanase [2] le con-

1. Friedrich, *Die Unächtheit der Canones von Sardika*, dans *Sitzungsberichte der Akad. d. Wissensch. zu München*, 1901, p. 417-476, tend à démontrer que les canons de Sardique ont été fabriqués à Rome par un Africain à la fin de l'année 416 et présentés en qualité de canons de Nicée. Cette thèse a été réfutée par C. H. Turner, *The genuiness of the Sardican Canons*, dans *The journal of theological studies*, 1902, t. III, p. 970-997, qui prouve que les canons ont été rédigés primitivement en latin et que le texte grec est une traduction. Réponse de Friedrich, *Zur Kritik meiner Abhandlung « Die Unächtheit der Canones von Sardika »*, dans la *Revue internationale de théologie* de Berne, juill.-sept. 1903, n. 43 ; Funk, *Die Echtheit der Canones von Sardika*, dans *Historischers Jahrbuch*, 1902, t. XXIII, p. 497-516 ; L. Duchesne, *Les canons de Sardique*, dans *Bessarione*, 1904, t. II, p. 129, 144 : 1905, t. II, p. 255-274 ; P. de Chastonay, *Die canones von Sardica*, dans *Archiv. für katholisches Kirchenrecht*, 1905, IIIe série, t. IX, p. 3-19. (H. L.)

2. Larsow, *Die Festbriefe*, p. 275.

cile de Sardique s'occupa de la question de la Pâque ; il y est dit à l'année 343 : « A Sardique, on parvint à s'entendre au sujet de la fête de Pâques. On décida que pendant que pendant cinquante ans les Romains et les Alexandrins annonceraient partout, selon l'usage, le jour de la fête de Pâques [1]. »

La différence existant entre le comput alexandrin et le comput romain n'avait pas été définitivement tranchée par le concile de Nicée qui se contenta de décider que la Pâque serait toujours célébrée après l'équinoxe du printemps ; les Romains plaçaient cet équinoxe au 18 mars, les Alexandrins au 21 du même mois, et le concile de Nicée n'avait pas tranché cette différence. Il avait réglé la question au point de vue pratique, en décidant que l'évêque d'Alexandrie établirait le comput et que le pape le publierait ; en théorie, la question avait été réservée, et il fut bientôt nécessaire d'essayer, une fois de plus, de la résoudre.

D'après la préface des lettres festales [2], le concile de Sardique établit non pas un accord basé sur les principes, mais un simple *modus vivendi* ; on ne choisit pas un nouveau cycle, on se borna probablement, par des concessions réciproques, à faire l'entente sur le jour précis de la fête pascale pour les cinquante années qui devaient suivre. Nous voyons en effet qu'en 346 la Pâque aurait dû, d'après le calcul des Alexandrins, tomber le 27 phaménoth, c'est-à-dire le 23 mars ; mais Athanase dit dans sa XVIIIe lettre : « Le saint concile (de Sardique) s'était occupé de cette affaire, et il avait été résolu d'un commun accord que la Pâque serait célébrée huit jours plus tard, le 4 pharmuthi, c'est-à-dire à l'époque fixée par le comput romain [3]. »

En 349, il y eut encore un écart entre les calculs des Romains et ceux des Alexandrins. D'après ces derniers, Pâques devait tomber le 28 pharmuthi, c'est-à-dire le 23 avril. La préface des lettres festales raconte que les Romains firent observer « que d'après une tradition de leur Église, remontant à saint Pierre, il leur était défendu de célébrer la Pâque après le 26 pharmuthi, c'est-à-dire le 21 avril ». Les Alexandrins consentirent, pour le bien de la paix, à célébrer la Pâque avec les Romains le 30 phaménoth, c'est-à-dire le 26 mars [4]. Plus tard, l'harmonie fut de nouveau rompue, et en 350, 360 et 368, les

1. Voyez p. 45.
2. Larsow, *Die Festbriefe des heiligen Athanasius*, in-8, Leipzig, 1852, p. 31.
3. Larsow, p. 141, et p. 50, n. XVIII.
4. Larsow, p. 33, 50, n. XXI.

Romains et les Alexandrins se trouvaient en désaccord, ce qui prouve que l'on n'observa pas la trève de cinquante ans établie par le concile de Sardique [1].

66. Documents du concile de Sardique.

Nous possédons trois autres documents importants du concile de Sardique ; le principal est la lettre encyclique du concile à tous les évêques de la chrétienté, elle nous a été conservée en grec par saint Athanase et en latin par saint Hilaire de Poitiers [2]. Cette circonstance paraît être l'indice d'une double rédaction par le concile lui-même [3], composé en nombre presque égal d'évêques orientaux et d'évêques occidentaux.

Voici, sinon la traduction littérale, du moins le sens un peu abrégé de cette lettre synodale. « Les pieux empereurs ont convoqué le concile de Sardique pour trois motifs, et les évêques orientaux (les eusébiens) s'y sont rendus pour montrer leur obéissance aux ordres des empereurs, et faire la preuve des accusations portées auparavant contre Athanase et contre Marcel. Mais lorsqu'ils ont appris la présence de ces deux évêques et celle d'Asclépas, évêque de Gaza, ils n'ont plus osé s'engager dans une enquête, quelque pressantes sol- [6

1. En 350, les Alexandrins fêtaient la Pâque le 8 avril, les Romains le 15 ; en 360, les Alexandrins le 23 avril, les Romains le 19 mars ; en 368, les Alexandrins le 20 avril, les Romains le 23 mars ; cf. Ideler, *Handbuch der Chronologie*, t. II, p. 251 ; Galle, dans Larsow, *op. cit.*, p. 47. [Nous ne revenons pas ici sur un sujet qui a été étudié quelques pages plus haut, p. 133-151, 450-477. Pour la question entière du comput pascal, pendant les premiers siècles de l'ère chrétienne, voir le *Dictionnaire d'archéol. chrét. et de liturgie*, au mot *Comput*. (H. L.)]

2. S. Athanase, *Apologia contra arianos*, c. XLIV, *P. G.*, t. XXV, col. 324 ; S. Hilaire, *Fragmentum II*, 1-14, *P. L.*, t. X, col. 632 sq. ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 57 sq., 69 sq. ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 662 ; Théodoret, *Hist. eccles.*, l. II, c. VI, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1000. [Deux légats, Vincent de Capoue et Euphratas de Cologne, furent envoyés à l'empereur Constance, solliciter de ce prince l'autorisation pour les évêques déposés de rentrer dans leurs diocèses, en particulier saint Athanase. La lettre de l'empereur Constant dont ils étaient porteurs était rédigée sur un ton menaçant, cf. Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXII, *P. G.*, t. LXVII, col. 246 ; Théodoret, *Hist. eccles.*, l. II, c. VI, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1018. (H. L.)]

3. Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 58 ; Ballerini, notes à S. Leonis, *Opera*, t. III, p. XXXI ; *P. L.*, t. LVI, col. 840 sq.

licitations que l'on ait faites pour les y amener. Ce qui les effrayait plus encore, c'est que plusieurs évêques et plusieurs prêtres maltraités par eux étaient venus en personne porter leurs accusations, ou bien avaient fait appel à leurs connaissances ou à leurs amis; ils voulaient même montrer les chaînes qu'ils avaient portées. La fureur (des eusébiens) avait été si loin que plusieurs évêques, entre autres Théodule (probablement l'évêque de Trajanopolis), n'avaient pu échapper à la mort que par la fuite. Des députés de plusieurs diocèses s'étaient également rendus à Sardique pour faire comprendre au concile les actes de violence qui avaient accompagné l'expulsion des évêques orthodoxes et l'installation des évêques et des prêtres intrus et ariens. Les Orientaux, jugeant leur cause insoutenable, avaient quitté Sardique; néanmoins le concile avait examiné toute l'affaire avec grand soin, et les actes avaient prouvé que les Orientaux n'étaient que d'adroits calomniateurs et de faux témoins : on y avait vu qu'Arsène vivait encore, qu'on n'avait jamais brisé de calice et le cas qu'il fallait faire des procès-verbaux de l'enquête dans la Maréotide. L'orthodoxie de Marcel demeurait indemne et l'innocence d'Asclépas attestée précisément par les accusations de ses adversaires. En revanche, la preuve était faite du rétablissement sur leurs sièges épiscopaux des évêques jadis déposés pour cause d'hérésie; bien plus ils avaient été élevés à de plus hautes dignités. Les principaux chefs de ce parti étaient Théodore d'Héraclée, Narcisse de Néronias, Etienne d'Antioche, Georges de Laodicée, Acace de Césarée, Ménophante d'Éphèse, Ursace de Singidunum et Valens de
9] Mursa, qui, en faisant route vers Sardique, avaient tenu des conciliabules et empêché les autres Orientaux de se réunir au concile, ainsi que l'ont attesté Macaire et Astérius, leurs compagnons de route. Après leur départ de Sardique, leur culpabilité a été prouvée dans les crimes dont on les accusait, les calomnies, les actes de violence, les lettres falsifiées, les coups, les emprisonnements, le viol des vierges consacrées, la destruction des églises, etc. Ils ont été convaincus, ce qui était pire, d'avoir réveillé l'hérésie d'Arius; aussi le concile a-t-il déclaré innocents Athanase, Marcel et Asclépas, excommunié les chefs des eusébiens. On ne devra donc plus communiquer avec eux, et chaque évêque signera les actes de Sardique, comme s'il avait assisté en esprit à leur rédaction, afin que l'union règne entre tous les serviteurs du sanctuaire [1].

1. Quant au prétendu symbole de Sardique, qui dans Théodoret et dans d'autres auteurs fait suite à cette lettre synodale, [cf. §. 63, et pour le texte du

Le second document du concile de Sardique est une lettre adressée à l'Église d'Alexandrie [1]. Athanase nous en a conservé le texte grec [2], mais elle ne se trouve pas dans saint Hilaire. La voici : « Les amis de l'arianisme avaient été empêchés par leur mauvaise conscience de prendre part au concile, et celui-ci avait ratifié le jugement porté en faveur d'Athanase par le pape Jules, jugement fondé sur les dépositions de quatre-vingts évêques. Tous les membres du concile de Sardique avaient reconnu qu'il était légal d'être en com-

pseudo-symbole de Sardique ; Théodoret, *Hist. eccles.*, l. II, c. VI, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1000 sq. ; Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 1215 sq. ; Ballerini, *S. Leonis opera*, t. III, p. 605 sq. ; A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, in-8, Breslau, 1897, p. 188 sq., n. 157. Ce symbole n'est probablement qu'une explication de la foi de Nicée projetée par Osius de Cordoue et Protogène de Sardique. On y remarque, écrit X. Le Bachelet, *Dictionn. de théol. cathol*, t. I, col. 1813 sq., plusieurs points notables, une allusion aux erreurs christologiques des ariens, quand il est dit qu'en Jésus-Christ l'homme a souffert et non pas le Verbe ; l'affirmation explicite de l'éternité du Fils et de son règne ; la reconnaissance d'une certaine supériorité dans le Père « non pas en vertu d'une substance autre ou d'une diversité quelconque, mais eu égard au nom de Père qui est plus grand que celui de Fils » ; surtout, l'emploi du mot ὑπόστασις dans le sens d'οὐσία, ce qui fait qu'on maintient dans les trois personnes de la Trinité une seule hypostase, μίαν ὑπόστασιν. Sous ce dernier rapport, la *feuille de Sardique* témoignait chez quelques Occidentaux d'une attitude intransigeante en fait de terminologie que nous retrouverons plus tard au concile de 362 ; c'est le signal de la querelle des *trois hypostases*. Th. de Régnon, *Etudes de théologie positive sur la sainte Trinité*, in-8, Paris, 1898, 1re série, p. 167-169. (H. L.)]

1. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 55 ; Hardouin, *Coll. conc.*, t. I, col. 655 sq.

2. Cette lettre synodale se trouve deux fois dans l'*Apologie* de saint Athanase, c. XXXVII et XLII, *P. G.*, t. XXV, col. 312, 317. La première fois, l'adresse porte : « A la communauté d'Alexandrie ; » la seconde : « Aux évêques d'Égypte et de Lybie. » Ce n'est cependant qu'une seule et même lettre, et ce qui prouve que la seconde rédaction de cette lettre était aussi adressée aux Alexandrins *in specie*, et non pas aux évêques d'Égypte et de Lybie, c'est que, dans le chapitre XLIII, Alexandrie y est appelée « votre ville » et Athanase « votre évêque ». On peut en conclure que cette lettre n'est qu'une copie de la lettre aux Alexandrins, copie adressée aux évêques d'Égypte et de Lybie. Pour les neuf dixièmes, les deux lettres sont du reste identiques ; celle qui est destinée aux évêques n'a pas le passage qui concerne les prêtres alexandrins Aphton, etc., mais elle a deux additions qui lui sont particulières : l'une à la fin du chap. XLII et l'autre dans le chap. XLIII. Voyez les notes 1 et 4 de la page suivante. Sur le rapport qui existe entre les deux copies de la même lettre, voir l'*Admonitio* des bénédictins de Saint-Maur dans leur édition de l'*Apologia Athanasii*, n. VIII, *P. G.*, t. XXV, col. 243.

munion avec Athanase, tandis que les eusébiens avaient refusé de prendre part au concile, si on ne commençait par en éloigner Athanase. Quant aux actes de la Maréotide, ils étaient faux et rédigés d'une manière partiale; Ischyras en avait lui-même dévoilé la fausseté. L'accusation au sujet d'Arsène avait été trouvée également
0] fausse, mais les ennemis d'Athanase n'en avaient pas moins imaginé d'autres perfides accusations. Athanase et le concile avaient réclamé une enquête, mais les accusateurs avaient fui, laissant voir ainsi la fausseté de leur conscience. Les Alexandrins, déjà tant éprouvés pour la bonne cause, devaient continuer à montrer la même fermeté, dussent-ils être de nouveau poursuivis par les ariens. De son côté, le concile faisait en leur faveur tout ce qui était en son pouvoir [1]. Il avait écrit aux empereurs [2] pour la délivrance des inculpés et faire porter défense à tout fonctionnaire civil de juger les affaires religieuses et de molester quelqu'un pour un motif religieux [3]. Le concile priait instamment les Alexandrins de ne pas reconnaître Grégoire qui n'avait jamais été l'évêque légitime et que le concile de Sardique avait déposé; il leur demandait de recevoir avec joie Athanase à son retour parmi eux. Le concile déclarait que les prêtres Aphton, Athanase le fils de Capito, Paul, et Plution chassés par les eusébiens, avaient été reçus par le concile et déclarés innocents, on pouvait donc les accueillir. Quant au décret contre les eusébiens [4], ceux-ci pouvaient en avoir connaissance, en consultant la pièce supplémentaire (c'est-à-dire la lettre encyclique).

Le concile envoya des lettres analogues aux autres Églises dont les évêques avaient été trouvés innocents, et qui, par ordre de l'assemblée, devaient être rétablis sur leurs sièges [5].

1. Le second exemplaire de la lettre dans S. Athanase, *op. cit.*, c. XLII, présente l'addition suivante : « Vous n'avez pas été les seuls à souffrir, car plusieurs de nos coopérateurs ont été de même méprisés et sont venus ici se plaindre avec larmes. »

2. Cette lettre du concile aux empereurs n'existe plus; le concile en fait aussi mention dans sa lettre au pape Jules. Hilarii, *Fragm. II*, n. 12, *P. L.*, t. X, col. 641. [Cf. A. Wilmart, *L'Ad Constantium liber I de saint Hilaire de Poitiers et les fragments historiques*, dans la *Revue bénédictine*, 1907, t. XXIV, avril-juillet. (H. L.)]

3. Les fonctionnaires civils avaient commis en Égypte toutes sortes de cruautés pour y introduire l'arianisme.

4. La seconde copie de la lettre du concile, S. Athanase, *op. cit.*, c. XLIII, *P. G.*, t. XXV, col. 321, contient ici les noms des principaux eusébiens.

5. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 66 ; S. Athanase, *Apol. c. arian.*, c. XXXVI et XLIX, *P. G.*, t. XXV, col. 308, 333.

Le troisième document est la lettre des évêques de Sardique au pape Jules [1]; en voici le sens : « Le pape a eu de bons motifs pour [6 ne pas se rendre en personne au concile; il est bon et convenable que les prêtres (les évêques) de toutes les provinces adressent leurs rapports à leur chef, c'est-à-dire à la chaire de Pierre [2]. » Il est inutile de rapporter dans le détail les incidents survenus et tout ce qui s'est passé à Sardique, parce que le pape pourra en être instruit soit par les actes du concile, qui lui sont transmis, soit verbalement, par ses légats, les prêtres Archidamus et Philoxène et le diacre Léon [3]. Les Orientaux qui se prétendent évêques, quoique plusieurs d'entre eux soient atteints du poison mortel de l'arianisme, ont refusé, par défiance de leur propre cause, de paraître au concile comme ils avaient refusé d'assister au concile de Rome. Il eût été coupable de leur céder et de refuser de communiquer avec Athanase et Marcel, soutenus par le témoignage d'un si grand nombre d'évêques. Le concile a rempli une triple mission, car les pieux empereurs avaient ordonné de reprendre toute l'affaire. On s'est d'abord oc- [6 cupé de la vraie foi, puis des évêques déposés, et de la légalité de cette déposition, et enfin des violences mortelles commises par les eusébiens sur plusieurs fidèles pouvant être tenus pour martyrs, tandis

1. Elle n'existe plus qu'en latin et avec un texte assez défiguré dans S. Hilaire, *Fragm.*, l. II, et dans la *Collectio Cresconiana*, Baronius, *Annales*, ad. ann. 347, 24 : peut-être n'a-t-elle été rédigée qu'en latin. Elle a été imprimée dans Mansi, *op. cit.*, t. III, p. 40 sq., et dans Hardouin, *op. cit.*, t. I, p. 653 sq.

2. Voyez plus haut, p. 744 sq. Le mauvais latin de cette phrase : *hoc enim optimum et valde congruentissimum esse videbitur, si ad caput, id est ad Petri apostoli sedem de singulis omnibusque provinciis Domini referant sacerdotes*, et en particulier le *valde congruentissimum*, avait fait penser à Blondel, *De primatu Ecclesiæ*, p. 106, qu'elle avait été intercalée. Dom Ceillier, *Histoire générale*, etc., t. IV, p. 696, cherche à détruire l'objection, en disant que ce latin barbare n'est que la traduction du texte grec original ; il a cependant été obligé d'avouer (*l. c.*) que cette phrase n'est pas en rapport avec le passage au milieu duquel elle se trouve, et qu'elle en suspend la marche, si bien qu'elle paraît tout à fait avoir été interpolée. Bower et Fuchs ont très bien mis ce dernier point en relief. Fuchs a pensé, non sans raison peut-être, que cette phrase avait été primitivement écrite à la marge par quelque lecteur, et ensuite qu'elle avait été introduite dans le texte par un copiste ; dom Ceillier a voulu sauver la phrase en disant que le concile ne l'avait écrite qu'en passant et comme une allusion à son canon sur l'appellation à Rome.

3. Ce diacre ne signa pas les actes synodaux mais ils furent signés par ces deux prêtres. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. II, col. 66 ; S. Athanase, *Apol. c. arian.*, c. L, *P. G.*, t. XXV, col. 337.

que d'autres étaient encore en prison, uniquement pour avoir repoussé les hérésies d'Arius et d'Eusèbe, et pour avoir refusé de communiquer avec leurs partisans. En revanche, les eusébiens avaient réinstallé sur leurs sièges épiscopaux, et même élevé à de plus hautes dignités ecclésiastiques, des évêques justement déposés. Le pape (*beatissime frater*) était prié d'accepter le jugement prononcé contre les deux jeunes gens (*adolescentibus*) impies et inintelligents, Ursace et Valens, acharnés à semer la mauvaise doctrine; en outre, Valens avait abandonné son évêché pour s'emparer du siège d'Aquilée; il en était résulté des troubles, pendant lesquels un frère (un évêque) du nom de Victor (ou Viator) qui n'avait pu prendre la fuite, avait été foulé aux pieds et était mort trois jours après à Aquilée même. Le pape était encore prié d'approuver la lettre du concile à l'empereur et de communiquer aux évêques de Sicile, de Sardaigne et d'Italie [1] les résultats des délibérations conciliaires. Marcel, Athanase et Asclépius (Asclépas) avaient été admis à communiquer avec le concile, tandis qu'Ursace et les autres avaient été déposés et excommuniés. » Le pape Jules se réjouit fort du contenu de cette lettre, ainsi qu'on peut le voir dans celle qu'il écrivit aux Alexandrins et qui est reproduite dans l'*Apologie* de saint Athanase [2].

Scipion Maffei a trouvé dans le manuscrit de Vérone, dont nous
3] avons déjà plusieurs fois parlé, la traduction latine de trois autres pièces attribuées au concile de Sardique, mais dont l'authenticité est douteuse. Ce sont : 1) une lettre du concile aux chrétiens de la Maréotide; il y est dit « que par la lettre synodale envoyée à l'Église d'Alexandrie, ils avaient appris ce qui s'était fait à Sardique. Le concile voulait cependant leur écrire en particulier pour les consoler, après tout ce qu'ils avaient souffert de la part des hérétiques, et notamment de la part de Grégoire (l'évêque intrus d'Alexandrie). Ils devaient, à l'exemple de l'apôtre saint Paul, supporter tout en patience. (Dans le fait Ingénius [3], prêtre de la Maréotide, avait montré beaucoup de courage.) A l'avenir les choses iront mieux, le concile a écrit aux empereurs pour éviter le retour du passé. Athanase a été déclaré innocent par le concile, les autres ont été déposés. Il est superflu

1. C'est-à-dire dans les provinces qui étaient directement sous la juridiction du pape.
2. S. Athanase, *Apologia contra arianos*, c. LIII, *P. G.*, t. XXV, col. 345.
3. On voit deux fois ce nom d'Ingénius dans saint Athanase, parmi les signatures. *Apol. c. arian.*, c. LXXIV, *P. G.*, t. XXV, col. 381, et *Epist. encycl. ad episc.*, n. VII, *P. G.*, t. XXV, col. 552.

de parler de Grégoire (d'Alexandrie), qui depuis longtemps est déposé : quiconque a été induit en erreur par lui doit rentrer en lui-même »[1]. 2) Le second document est une prétendue lettre de saint Athanase à ces mêmes Églises de la Maréotide : « Le concile, fait-on dire à saint Athanase, a loué la fermeté des fidèles de la Maréotide et prend une vive part à leurs malheurs ; il a voulu leur écrire en particulier, quoique la lettre qu'il a écrite à l'Église d'Alexandrie soit également destinée aux chrétiens de la Maréotide, qui appartenaient à l'évêché d'Alexandrie. » Après ce préambule, vient une copie à peu près complète de la lettre du concile à l'Église d'Alexandrie; seulement, au lieu d'être en style direct, la lettre est rapportée en style indirect. Elle n'est pas seulement signée d'Athanase, mais encore d'un grand nombre d'évêques présents au concile de Sardique[2]. 3) Le troisième document est encore une lettre de saint Athanase à l'Église d'Alexandrie. Il rend grâces à Dieu pour son innocence proclamée et s'étend sur la méchanceté de ses adversaires qui n'ont pas eu le courage de se rendre au concile de Rome (en 341), sur leur conduite à Sardique, et enfin leur déposition. Saint Athanase prête aux eusébiens ces mots : « Qu'y a-t-il de commun entre vous et nous ? vous êtes chrétiens, et nous, nous sommes des ennemis du Christ. » Les Alexandrins ne doivent pas se laisser induire en erreur par des gens de cette espèce ; que ceux qui ont été trompés s'inclinent devant [61 la décision du concile. La lettre se termine par le récit de la déposition des eusébiens et par les signatures contenues dans la première lettre précédente[3].

Ces citations montrent assez le caractère apocryphe de ces trois documents. Jamais les eusébiens n'auraient dit : « Nous ne sommes pas des chrétiens. » Et, abstraction faite de ce point, il est facile de voir que ces trois lettres sont sans couleur et sans vie; les mêmes mots y sont continuellement répétés, le style en est trivial et sans valeur. Il ne faut pas oublier enfin que l'antiquité chrétienne n'a jamais soupçonné l'existence de ces trois lettres, on n'en avait jamais entendu parler avant la découverte de Maffei : nous ne pouvons donc les regarder comme authentiques.

1. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. VI, col. 1217 ; Ballerini, dans S. Leonis, *Opera*, t. III, p. 607 sq.
2. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. VI, col. 1219 ; Ballerini, dans S. Leonis, *Opera*, p. 609.
3. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. VI, col. 1221 sq. ; Ballerini, dans S. Leonis, *Opera*, p. 611.

67. Le conciliabule des eusébiens à Philippopolis.

L'encyclique que les eusébiens envoyèrent de Philippopolis [1], après leur scission, contraste nettement avec les documents authentiques de Sardique. Saint Hilaire nous a conservé ce document [2]. La lettre est adressée à Grégoire d'Alexandrie, à Amphion de Nicomédie, à Donat, évêque de Carthage [3], à d'autres encore et, en général, à tous les évêques, prêtres et diacres de la chrétienté. L'encyclique [4]

1. Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. xx, *P. G.*, t. LXVII, col. 237. Philippopolis est une ville située en Thrace. (H. L.)

2. *Incipit decretum synodi orientalium apud Serdicam episcoporum a parte arianorum, quod miserunt ad Africam*, dans saint Hilaire, *Fragmentum III*, *P. L.*, t. x, col. 658 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 671 ; Mansi, *Concil. ampliss. collect.*, t. III, col. 126-140. D'après Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. xx, *P. G.*, t. LXVII, col. 237, la lettre en question serait partie de Philippopolis. Ce fait, sur lequel tous les documents contemporains gardent le silence, est aujourd'hui mis en doute par Loofs, *Arianismus*, dans *Realencyklopädie für protestant. Theologie und Kirche*, edit. Hauck, t. II, p. 27. (H. L.)

3. Ce Donat de Carthage est Donat le Grand qu'il faut se garder de confondre avec son prédécesseur Donat de *Casæ Nigræ*. Nous avons caractérisé Donat le Grand dans notre *Afrique chrétienne*, in-12, Paris, 1904, t. I, p. 341. Cf. A. Audollent, *Carthage romaine*, in-8, Paris, 1901, p. 514. (H. L.)

4. Voici quelques passages de cette encyclique qui permettront, mieux que le résumé de Hefele, d'en apprécier le ton : « ... Nous demandons continuellement dans nos prières, frères bien-aimés, que la sainte Église catholique qui appartient au Seigneur soit à l'abri de toutes les dissensions, de tous les schismes et conserve l'unité de l'esprit ainsi que le lien de la charité dans l'orthodoxie de la foi. Il est juste aussi que tous ceux qui invoquent le Seigneur mais surtout nous, évêques préposés aux saintes Églises, nous conservions notre vie immaculée. Nous demandons, en second lieu, que la règle de l'Église, la sainte tradition de nos pères, leurs décisions, restent fermes et inébranlables, et que de nouvelles sectes ou de perverses traditions ne viennent pas jeter le trouble parmi nous, surtout en ce qui concerne l'institution et la destitution des évêques... Quand Athanase vit que plusieurs de ceux qui l'avaient accusé, qui avaient été témoins de ses crimes et qui l'avaient jugé étaient morts, espérant que le souvenir de ses forfaits était obscurci par le temps, il se rendit dans l'Italie et dans la Gaule pour faire reviser la sentence qui l'avait frappé. Jules, l'évêque de Rome, Maximin, Osius et plusieurs autres eurent le tort d'entrer dans ses vues et de faire appel à la bienveillance de l'empereur pour obtenir un concile à Sardique, où la lettre impériale nous donnait rendez-vous. A notre arrivée, nous avons appris qu'Athanase, Marcel, tous les scélérats qui avaient été déposés par sentence conciliaire et condamnés pour leurs crimes, siégeaient et discutaient au milieu de l'Église, en compagnie d'Osius et de Protogénès.

débute par la prétention favorite des eusébiens à Sardique, de vouloir que la déposition canonique d'un évêque doit être tenue pour irrévocable. Elle rappelle ensuite que Marcel d'Ancyre, cet exécrable hérétique, avait blasphémé le Christ, dont le règne avait eu, d'après lui, un commencement et aurait une fin, le Christ lui-même n'étant devenu l'image de Dieu qu'en se faisant homme. Marcel avait interprété faussement la sainte Écriture, et professait les erreurs de Sabellius, de Paul de Samosate et de Montan. Le concile de Constantinople, tenu sous Constantin [en 336], ayant vainement admonesté Marcel, l'avait finalement condamné. Protogénès de Sardique et l'évêque de Syracuse qui avaient signé le jugement rendu contre Marcel, communiquaient maintenant avec lui. Condamné en Orient, Marcel avait cherché fortune à l'étranger; il y avait trompé les simples. Mais personne ne devait communiquer avec lui ou avec ses pareils.

Et, ce qu'il y a de plus fort, ils célébraient les saints mystères. Protogénès, l'évêque de Sardique, n'avait pas honte de communier avec l'hérétique Marcel dont, à quatre reprises différentes, il avait, en concile, condamné la secte et les doctrines... A cette vue, nous qui, au nombre de quatre-vingts évêques, étions partis de provinces éloignées et qui nous étions rendus à Sardique au prix de longues marches et de grandes fatigues, nous n'avons pu nous empêcher de verser des larmes. Il était triste, en effet, de voir des évêques s'obstinant à garder dans leur communion des hommes que nos pères avaient justement condamnés pour leurs crimes... Ils pensèrent nous effrayer et nous attirer malgré nous à leur communion en nous opposant les lettres impériales. Ils constataient pourtant que le trouble dont souffrait l'Église entière avait pour cause Athanase et Marcel, ces hommes qui font blasphémer le nom du Seigneur par les païens... Quand nous vîmes la marche que prenaient les événements nous nous décidâmes à rentrer dans notre pays. Il nous plut aussi de vous écrire de Sardique, de vous relater les faits et de vous communiquer notre sentiment. Nous ne pouvons réintégrer dans l'épiscopat Athanase et Marcel qui ont été déposés et condamnés naguère pour leurs blasphèmes contre le Seigneur et leur vie scélérate... Ne pouvant nous écarter de la tradition de nos pères, attendu que l'Église ne prétend pas avoir ce droit et qu'elle ne l'a pas reçu de Dieu, nous refusons d'admettre les susdits personnages à l'exercice des fonctions ecclésiastiques et nous condamnons ceux qui les y admettent... Donc, frères bien-aimés, nous vous prescrivons solennellement de ne pas admettre à votre communion Osius, Protogénès, Athanase, Marcel, Asclépas, Paul, Jules... Notre concile tout enteir a condamné, selon la règle antique, Jules de Rome, Osius, Protogénès, Gaudence, Maximin, parce que c'est à eux que Marcel, Athanase et les autres scélérats doivent d'avoir été admis à la communion... Il a condamné Jules de Rome comme l'auteur et la cause de tous les maux, attendu que c'est lui qui, le premier, a ouvert la porte de la communion aux scélérats condamnés et a induit les autres à enfreindre les lois divines. » (H. L.)

L'encyclique parle ensuite d'Athanase et dit qu'il a profané les saints mystères, qu'il a brisé un calice consacré et un autel, qu'il a renversé une chaire épiscopale, démoli une église (celle d'Ischyras), et fait mettre un prêtre en prison [1]. Elle l'accuse de beaucoup d'autres violences, en particulier de la mort d'un évêque, etc., et de s'être conduit (à Alexandrie), le saint jour de Pâques, comme un tyran, cherchant à faire triompher son parti, en se servant pour cela du pouvoir séculier et militaire, c'est-à-dire de la prison et des sévices. Il n'avait pas paru au concile de Césarée, et avait été condamné à celui de Tyr dont il avait interjeté appel à l'empereur, mais l'empereur, instruit de ses forfaits, l'avait exilé. A son retour de l'exil, il s'était plus mal conduit qu'auparavant, il avait réinstallé des évêques déposés ; par son intermédiaire, des infidèles (c'est-à-dire qui venaient à peine d'être baptisés) avaient été promus à l'épiscopat ; il avait méprisé les lois, etc. ; enfin lorsque par sentence du concile [d'Antioche] un autre évêque eut été mis à sa place, il avait, avec le secours des païens, incendié une église, détruit un autel, et pris la fuite. Paul de Constantinople et Marcel d'Ancyre s'étaient également rendus coupables d'épouvantables attentats (après leur retour de l'exil) ; ce dernier avait fait traîner nus sur le forum des prêtres
6] auxquels il avait attaché au cou les saintes hosties ; enfin il avait fait dépouiller et déshonorer en public des vierges consacrées à Dieu. Asclépas avait détruit un autel à Gaza et causé de grands troubles ; Lucius, à Andrinople, avait donné aux chiens du pain consacré par des prêtres ariens. Athanase avait trompé le pape Jules et d'autres évêques d'Italie au moyen de lettres supposées, il avait été reçu par eux à la communion [à Rome en 339], et ceux-ci, pour ne pas confesser leur imprudence, ne voulaient plus le condamner. Asclépas était, depuis dix-sept ans, déposé de son évêché ; après lui, Paul et Lucius l'avaient été également ; et maintenant ils essayaient adroitement dans les pays étrangers de faire annuler leur condamnation ; ils avaient attendu pour cela que la plupart des juges, des accusateurs et des témoins au procès fussent morts, et ils avaient commis à cette revision les évêques occidentaux, intéressés à rendre une sentence favorable justifiant leur propre imprudence. Cette insupportable innovation en matière de discipline ne tendait à rien moins qu'à rendre les évêques orientaux justiciables des évêques occidentaux. Pendant son épiscopat, Athanase avait souscrit à la dépo-

1. Au lieu de *Ischyram*, le texte, qui est assez fautif, écrit *presbyterum Narchen*.

sition d'Asclépas [1], et Marcel avait refusé de communiquer avec ce dernier. Paul était présent de la déposition d'Athanase [339], et il avait souscrit à la sentence ; aujourd'hui tous ces évêques coalisés oubliaient leurs condamnations réciproques. Après la mort des premiers juges d'Athanase, Jules, Osius et Maxime de Trèves avaient convoqué le concile de Sardique en vue d'obtenir la réhabilitation du condamné. Les Orientaux présents à ce concile voyant le parti adverse déterminé à admettre à la communion Athanase et Marcel et à négliger toute opposition, s'étaient éloignés. A Sardique s'étaient réunis une foule d'impies arrivés de Constantinople et d'Alexandrie pour soutenir la cause des meurtriers, des destructeurs d'Églises, des briseurs de calice. On jugera par ce seul trait de la valeur du concile : Protogénès de Sardique, associé précédemment aux au- [617]
tres évêques pour anathématiser Marcel et Paul, n'hésitait plus maintenant à communiquer avec eux. On avait attribué une place dans le concile à Denis d'Elis, jadis déposé, et à Bassus, évêque de Dioclétianopolis, autrefois déposé en Syrie à cause de ses crimes. Protogénès communiquait avec (Jean ou Aétius ?) de Thessalonique, après s'être autrefois défendu de le faire, sous prétexte que ce personnage était concubinaire. Le parti orthodoxe avait voulu les forcer, en leur rappelant les édits de l'empereur, de prendre part au concile ; mais cela leur avait été impossible, parce qu'ils ne pouvaient admettre à la communion de l'Église Athanase et Marcel. Venait ensuite la défense de communiquer avec Osius, Protogénès, Athanase, Marcel, Asclépas, le pape Jules et leurs pareils. Il était interdit de leur écrire et d'en recevoir aucune lettre. Le concile, agissant conformément aux plus anciennes lois de l'Église, condamnait Jules l'évêque de Rome, Osius, Protogénès, Gaudentius (de Nisse) et Maxime de Trèves, pour avoir communiqué avec Athanase, Marcel, Paul de Constantinople, et autres malfaiteurs, et pour avoir introduit une nouvelle hérésie, celle de Marcel. La lettre des eusébiens se termine par une profession de foi [2], qui sauf l'addition d'un paragraphe insigni-

1. Cette assertion est controuvée ; Athanase n'assista pas au concile d'Antioche qui en 330 prononça la déposition, mais peut-être n'avait-il pas expressément protesté contre cette déposition.

2. Saint Hilaire, l'a reproduit deux fois et nous ne possédons plus que ses recensions latines contenues dans le *Liber de synodis seu de fide Orientalium*, c. XXXIV, dans Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 125 sq., et *Fragmentum III* de l'*Epistola synodalis* du concile, dans Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 137. Cf. Ballerini, dans S. Leonis, *Opera*, t. III, appendice ; *Prisca canonum Editio latina*, dans Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 1224 sq. Edition critique sur le texte du

fiant, est identique au quatrième formulaire d'Antioche [1]. Enfin viennent les anathèmes prononcés contre les ariens proprement dits, contre ceux qui enseignent qu'il y a trois Dieux, ou qui ne distinguent pas les personnes, ou encore qui disent que le Fils n'est pas né, ou que le Fils n'est pas Dieu, ou qui l'est par nature et non par la volonté du Père [2].

Socrate raconte que les eusébiens s'étaient rendus de Sardique à Philippopolis, y tinrent un conciliabule, rejetèrent ὁμοούσιος pour le remplacer par l'expression et par la doctrine de ἀνόμοιος qu'ils avaient introduite dans leur lettre et envoyée partout [3]. Cette donnée est inexacte ; le symbole eusébien ne contient pas l'expression ἀνόμοιος.
3] On peut à peine regarder ce symbole comme semi-arien, tandis que le mot ἀνόμοιος exprimerait un arianisme déclaré. Au contraire, le concile condamne expressément la doctrine anomoïque qui enseigne que le Fils est d'une autre substance que le Père (ἑτέρας οὐσίας), et saint Hilaire de Poitiers n'a pas hésité à interpréter dans son écrit *De synodis* [4] ce symbole dans un sens tout à fait orthodoxe.

Ces mots *placuit nobis de Sardica scribere* de l'encyclique des eusébiens, contredisent le récit de Socrate, qui prétend que les eusébiens écrivirent leur lettre de Philippopolis [5]. Tillemont [6] et dom

De synodis, dans A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, in-8, Breslau, 1897, p. 190, n. 158. (H. L.)

1. A. Hahn, *op. cit.*, p. 187, n. 156. Voici l'addition de Philippopolis : « La sainte Église catholique réprouve pareillement et exècre ceux qui disent qu'il y a trois Dieux, ou que le Christ n'est pas Dieu, ou bien qu'il n'a pas été avant tous les siècles Christ et Fils de Dieu, ou qu'il est lui-même Père, Fils et Saint-Esprit, ou que le Fils est ἀγέννητος ou que Dieu le Père ne l'a pas engendré par son Conseil et sa Volonté, οὐ βουλήσει οὐδὲ θελήσει. » Ce dernier trait était à l'adresse de saint Athanase qui repoussait l'expression *consilio et voluntate genuit*. Ce n'était pas qu'il prétendît faire du Père engendrant son Fils un agent aveugle et sans volonté, mais en ce sens que la génération du Fils ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, relevait de la constitution intime et nécessaire de la nature et de la vie divine ; il se défendait de soumettre Dieu à une aveugle nécessité en distinguant ce qui est opposé à la volonté et ce qui est au-dessus de la volonté. S. Athanase, *Orat.*, III, *contra arianos*, n. LXII, *P. G.*, t. XXVI, col. 453. (H. L.)

2. S. Athanase, *De synodis*, c. XXVI, *P. G.*, t. XXVI, col. 728, n. I, II.

3. Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. XX, *P. G.*, t. LXVII, col. 237.

4. S. Hilaire, *De synodis*, c. XXXV sq., *P. L.*, t. X, col. 507.

5. S. Hilaire, *Fragmentum III*, n. XXIII, *P. L.*, t. X, col. 671 ; Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 134.

6. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, 1732, t. VI, dissertation sur les ariens, art. XXXIX, p. 142.

Ceillier [1] ont entrepris de démontrer que les eusèbiens révélaient eux-mêmes leur fraude quand dans un autre passage [2] ils laissaient voir que la rédaction de leur encyclique était postérieure à celle des orthodoxes. Or, comme l'encyclique des orthodoxes parle du départ de Sardique des eusébiens, il était impossible qu'ils eussent rédigé leur lettre à Sardique. Cette argumentation ne paraît pas concluante, car les termes employés par les eusébiens : *iique* (les orthodoxes) *vulgo omnibusque gentibus id quod inter nos fuerat referebant* [3], ne sont pas une allusion évidente à l'encyclique. Les eusébiens pouvaient faire connaître par d'autres moyens ce qui se passait. En outre, le texte n'est pas exempt de fautes ; il faut peut-être lire *gentilibus*, au lieu de *gentibus*, ce qui s'accorderait bien avec ce qui précède et avec cette accusation qu' « Athanase avait fait arriver des païens à l'épiscopat » [4].

On s'accorde à affirmer que l'encyclique fut écrite non à Sardique, [6 mais à Philippopolis [5] ; on se demande si les eusébiens agirent de bonne foi en datant leur lettre de cette manière et s'ils croyaient constituer le véritable concile de Sardique [6], ou s'ils voulaient créer une confusion et présenter leur factum comme la pièce authentique du concile [7]. Cette ruse leur réussit en Afrique où l'on tint le concile de Sardique pour semi-arien. Voici comment : Gratus, l'évêque orthodoxe de Carthage, se trouvant à Sardique, les eusébiens envoyèrent leur encyclique à l'évêque donatiste de cette ville, et pour cette raison les donatistes prétendirent dans la suite avoir été reconnus par le concile de Sardique : saint Augustin ne savait répondre que ceci : *Sardicense concilium Arianorum fuit* [8]. On en conclut que saint Augustin n'avait connu que le concile eusébien de Sardique et qu'il ignorait l'existence d'un concile orthodoxe. La déduction est fondée, mais ce n'est pas la fausse date de la lettre encyclique des

1. S. Hilaire, *Fragmentum III*, n. 19, *P. L.*, t. x, col. 609 ; Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 133.
2. Ceillier. *Hist. génér. des auteurs sacrés*, t. IV, p. 699.
3. C'est le passage auquel Tillemont et dom Ceillier font allusion ; Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 133.
4. Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 130.
5. Tillemont, *loc. cit.* ; D. Ceillier, *loc. cit.* ; Walch, *Historie der Kirchenversammlungen*, p. 180 ; Neander, *Kirchengeschichte*, 2e édit., t. IV, p. 739 ; Fuchs, *op. cit.*, p. 150, note.
6. *Id.*
7. Tillemont. *loc. cit.* ; D. Ceillier, *loc. cit.* Cf. Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 125.
8. S. Augustin, *Contra Cresconium*, l. III, c. XXXIV ; l. IV, c. XLIV, *P. L.*, t. XLIII, col. 516, 576 ; *Epist.*, XLIV, *Ad Eleusium*, c. III, *P. L.*, t. XXXIII, col. 176.

eusébiens qui a induit saint Augustin en erreur, car il dit formellement dans sa lettre à Éleuse qu'il ne connaissait pas auparavant cette encyclique, qu'il avait parcourue très rapidement, qu'il se proposait de l'examiner de plus près lorsqu'il en aurait le loisir, mais qu'il avait déjà remarqué qu'elle excommuniait Athanase et le pape Jules. Si saint Augustin a revu cette pièce, il a pu se convaincre qu'il y avait eu un autre concile tenu par les orthodoxes, car c'est ce qui ressort clairement de l'encyclique des eusébiens; il est donc faux de dire que ceux-ci ont voulu se substituer au vrai concile, et qu'ils ont, dans ce but, caché l'existence du parti adverse; la vérité est plutôt que sans passer sous silence l'existence du parti adverse, ils ont eu la prétention de former le véritable concile.

68. Le concile de Sardique est-il œcuménique?

Cette question a été plusieurs fois agitée, et nous avons essayé ailleurs de la traiter en détail [1]. Nous avons conclu que l'œcuménicité

1. Hefele, *Controversen in Betr. der Synode von Sardika*, dans *Tübing. theol. Quartals.*, 1852, t. xxxiv, p. 359 sq. L'auteur ne donne aucune raison de l'intérêt qu'on attache à savoir si le concile est œcuménique ou non. Le fond de cet intérêt se trouve dans la grave question disciplinaire abordée par les décrets relativement au droit d'appel et à la juridiction du pape (canons 3, 4, 5, dont on a lu le texte plus haut). M. J. Turmel, *La papauté à Sardique*, dans la *Revue catholique des Églises*, juin 1906, t. iii, p. 356, dit avec toute raison que c'est uniquement à ces trois canons « que le concile de Sardique doit l'énorme célébrité dont il jouit ». En visant la législation établie par le concile d'Antioche, ils creusent profondément la séparation entre l'Occident et l'Orient réduit à subir l'expectative de la sanction romaine pour toutes les décisions disciplinaires relatives aux dépositions d'évêques. Sohm, *Kirchenrecht*, p. 416, reconnaît que les canons de Sardique ont *pratiquement* attribué au pape un droit de confirmation sur les sentences conciliaires d'ordre pénal. Ce droit était-il une nouveauté ? Nombre de théologiens enseignent qu'Osius n'a fait que régulariser et formuler une règle depuis longtemps en vigueur. Les historiens estiment au contraire qu'il s'agit d'innovation. Les exemples invoqués de part et d'autres sont loin d'être tous probants. Cf. Bellarmin, *De romano pontifice*, II, xxi ; cardinal du Perron, *Réplique à la réponse du sérénissime roy de la Grande-Bretagne*, I, xlv; Lupus, *De appellationibus*, dissert. I, 6 sq.; Ballerini, *Observationes in dissertat. V. Quesnelli*, pars I, c. v ; A. Zaccaria, *Anti-Febronius*, trad. franç., t. iii, p. 488 ; Phillips, *Lehrbuch des Kirchenrecht*, t. v, p. 230. Au iie siècle, Marcion ; au iiie siècle, Privat de Lambèse, Fortunat de Carthage, Basilide et Martial, évêques espagnols, Paul de Samosate. Ces

du concile était indémontrable. Il est vrai que le pape Jules, et les empereurs Constance et Constant, avaient voulu réunir à Sardique un concile œcuménique, mais leur projet a échoué. On rencontre dans l'Histoire de l'Église quelques autres exemples analogues; un concile œcuménique est convoqué, et cependant l'assemblée qui se réunit n'obtient pas pour divers motifs le caractère d'œcuménicité. Dans le cas présent, les évêques d'Orient et d'Occident ont été, il est vrai, convoqués, mais presque tous les orientaux qui ont répondu à l'appel étaient eusébiens, c'est-à-dire semi-ariens orthodoxes. Mis en présence des évêques, au lieu d'entrer dans de meilleurs sentiments, ils se sont séparés complètement de l'assemblée et ont formé un conciliabule à Philippopolis.

Nous ne pensons pas que le concile de Sardique ait perdu le carac-

exemples sont mal choisis, car ils ne prouvent pas ce qu'on veut leur faire dire. Marcion est débouté de sa demande ; on lui répond : « Nous ne pouvons faire ce que tu demandes sans l'autorisation de ton vénérable père » qui est précisément l'évêque de Sinope, auteur de l'excommunication. Privat de Lambèse intrigua à Rome, sans résultat (voir plus haut, p. 162, 171), ce qui ne permet pas d'induire rien de son cas. Fortunat s'adressa à Rome, mais Cyprien de Carthage revendique contre le pape, pour les seuls évêques d'Afrique, le droit de connaître de son affaire. Quant à Basilide et Martial, s'ils s'adressaient à Rome, leurs collègues espagnols s'adressaient à Carthage, ce que faisait de son côté l'épiscopat gallo-romain à propos de l'évêque d'Arles. Saint Cyprien dénie formellement au pape de Rome le droit de recevoir les appels de tel évêque africain et casse la sentence papale relative aux évêques espagnols parce qu'elle est à ses yeux sans valeur juridique. Quant à Paul de Samosate, il n'est pas question d'appel dans son cas ; ce sont les évêques ses adversaires qui s'adressent à l'empereur et nous donnent le premier exemple trop peu remarqué de l'intervention du pouvoir civil dans les conflits ecclésiastiques, intervention provoquée par le clergé lui-même. Ainsi donc, il reste que Marcion, Basilide et Martial, Fortunat, Privat ont recherché par eux-mêmes ou par leurs chargés d'affaires l'appui moral et la communion du siège apostolique. Ces démarches prouvent le prestige dont jouissait généralement l'Église romaine dans les communautés même éloignées, ils ne prouvent ni l'existence ni l'exercice d'un droit d'appel. « Si l'on prétend démêler dans les actes de ces hommes un caractère juridique, on devra conclure, observe excellemment M. Turmel, que les Espagnols ont mis Carthage au-dessus de Rome, puisque, en réponse à Basilide et à Martial qui avaient appelé au pape Etienne, ils ont de leur côté appelé à saint Cyprien. On devra conclure que saint Cyprien lui-même s'est considéré comme une instance supérieure à celle du pape, puisqu'il n'a pas craint de recevoir l'appel des Espagnols et de reviser une sentence pontificale. » On s'explique mieux de la sorte le tournoi livré autour de la question de l'œcuménicité de Sardique qui innovait en matière juridique sur une matière éminemment délicate. Cf. *Des appels en cour de Rome jusqu'au concile de Sardique, en 347*, dans la *Revue de l'École des Chartes*, 1853, t. IV, p. 105-125. (H. L.)

tère d'œcuménicité par le seul fait de la scission des eusébiens et de leur retraite à Philippopolis : s'il en était ainsi il faudrait reconnaître aux hérétiques la faculté de rendre dans la pratique un concile œcuménique impossible. Cependant après cette scission la fraction orientale de l'Église n'était plus représentée que par un nombre très restreint d'évêques, et la totalité des membres du concile ne s'élevait plus à cent. Un nombre si réduit ne peut constituer un concile œcuménique que si les évêques absents sous-
621] crivent ensuite aux décisions du concile. Ce n'est pas le cas à Sardique : les décisions en furent, il est vrai, envoyées à toute la chrétienté, mais elles ne furent contre-signées que par deux cents autres évêques environ parmi lesquels quatre-vingt-quatorze appartenaient à l'Egypte. Deux évêques des provinces de Chypre et de Palestine, furent seuls à contre-signer pour toute l'Asie; il n'y en eut aucun des autres provinces de l'Orient, et l'Afrique, qui comptait alors au moins trois cents évêques, ne donna que quelques signatures [1]. Nous pourrions faire remarquer que l'empereur Constance refusa son approbation aux décrets de Sardique, mais cet argument n'est guère décisif. Ce qui est plus important, c'est que jamais, à aucune époque, ce concile n'a été regardé, par une autorité quelconque, comme œcuménique. Noël Alexandre a voulu prouver que le concile de Sardique avait été tenu, dès l'antiquité, pour œcuménique ; il invoque à cette fin le concile de Constantinople qui, en 382, citait le 6e canon de Sardique, comme canon de Nicée, et le pape Zozime qui, en 417, commettait la même erreur au sujet du 5e canon de Sardique. D'après Noël Alexandre [2], ces deux faits prouvent que notre concile était regardé comme un complément de celui de Nicée. Nous ne partageons pas ce sentiment, car nous avons montré plus haut comment Zozime et les evêques de Constantinople avaient été induits en erreur par une lacune des manuscrits des canons de Sardique, qu'ils avaient eus sous les yeux [3].

On en a également appelé à saint Athanase, à Sulpice Sévère, à Socrate et à l'empereur Justinien pour prouver l'œcuménicité du con-

1. Tous ces détails se trouvent dans S. Athanase, *Apologia contra arianos*, c. L, *P. G.*, t. xxv, col. 337.

2 Nat. Alexander, *Hist. eccles.*, sæcul. IV, dissert. XXVII, art. 3.

3. Les successeurs de Zozime, Boniface et Célestin, ainsi que saint Léon Ier et le 12e concile de Tolède, tenu en 681, sont tombés dans la même erreur. Hardouin, *Collect. concil*, t. II, col. 26, 38 ; t. III, col. 1720 ; Ballerini, dans S. Leonis, *Opera*, t. II, p. 1171 ; *Tübing. theol. Quart.*, 1852, p. 402 sq.

cile de Sardique. Athanase l'appelle μεγάλη σύνοδος [1]; Sulpice Sévère dit qu'il a été *ex toto orbe convocata* [2], et Socrate raconte « qu'Athanase et les autres évêques avaient demandé un concile œcuménique et qu'il avait été convoqué à Sardique » [3]. A première vue, on reconnaît que ces deux derniers textes prouvent seulement l'intention de [6
réunir un concile œcuménique; quant à l'expression de « grand synode » dont se sert saint Athanase, on ne peut en aucune manière la regarder comme identique à celle de « concile œcuménique ». L'empereur Justinien a bien nommé le concile de Sardique synode œcuménique [4], dans son édit de 546 sur les Trois Chapitres; mais quand dans ce même édit et ailleurs il veut énumérer les véritables conciles généraux, il n'en compte que quatre et omet le concile de Sardique. En outre, 1° l'empereur n'est pas compétent pour décider de l'œcuménicité d'un concile; 2° l'expression *universale concilium* est employée quelquefois pour désigner des conciles ou des synodes qui ne sont pas, à proprement parler, des synodes généraux, quelquefois même qui ne représentent qu'un seul patriarcat.

On a enfin cité le concile *in Trullo* et le pape Nicolas Ier en faveur de la thèse que nous combattons. Le premier a, dans son 2e canon, approuvé les canons de Sardique [5], et le pape Nicolas a dit d'eux : *Omnis Ecclesia recipit eos* [6]. Mais rien, dans ces témoignages, ne prouve que le concile de Sardique ait été œcuménique, car plusieurs autres conciles, par exemple ceux d'Ancyre et de Néocésarée, ont été aussi universellement reconnus, sans qu'ils aient cependant le caractère œcuménique. Le concile *in Trullo* témoigne en faveur de notre thèse. S'il avait regardé le concile de Sardique comme 2e concile œcuménique, il en aurait placé les canons immédiatement après ceux de Nicée. Il n'en a rien fait et les a placés après ceux des quatre premiers conciles généraux; nous voyons par là que le concile *in Trullo* ne donnait pas à celui de Sardique la place et l'autorité d'un concile général, il ne lui accordait qu'un rang inférieur.

Les plus hautes autorités de l'Église se sont prononcées contre l'œcuménicité de notre concile. Nous citerons en première ligne, saint Augustin, qui ne connaissait que le conciliabule eusébien de

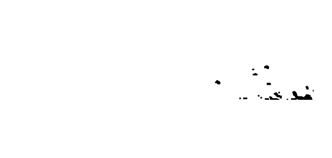
1. S. Athanase, *Apologia contra arianos*, c. I, *P. G.*, t. XXV, col. 248.
2. Sulpice Sévère, *Historia*, l. II, n. XXXVI, *P. L.*, t. XX, col. 149.
3. Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. XX, *P. G.*, t. LXVII, col. 237.
4. Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 317.
5. *Id.*, t. III, col. 1659.
6. Hardouin, *Collect. concil.*, t. V, col. 135 *b*, 814 *a*.

Sardique, et ignorait l'existence du concile orthodoxe [1]. Si le concile de Sardique avait été regardé à l'époque de saint Augustin comme
623] œcuménique, l'évêque d'Hippone aurait été bien certainement mieux informé sur les opérations de ce concile. Le pape Grégoire le Grand et saint Isidore de Séville n'ont connu que quatre grands conciles œcuméniques : ceux de Nicée, de Constantinople, d'Éphèse et de Chalcédoine [2]. L'explication des Ballerini [3], d'après laquelle saint Grégoire et saint Isidore n'auraient pas voulu faire l'énumération des anciens conciles généraux, mais simplement rappeler ceux qui avaient donné de grandes décisions dogmatiques, est évidemment arbitraire, et n'a par conséquent aucune force probante.

On comprend, d'après ce qui a été dit, que la majorité des savants modernes ait refusé de regarder le concile de Sardique comme concile œcuménique [4]; c'est ce qu'ont fait Bellarmin [5], Pierre de Marca [6], Edmond Richer [7], Fleury, Orsi, Zacharelli, Tillemont, Dupin, Berti, Ruttenstock, Rohrbacher, dom Ceillier [8], Stolberg [9], Neander [10] et d'autres.

Par contre, Baronius [11], Noël Alexandre [12], les frères Ballerini [13], Mansi [14] et Palma [15] ont voulu prouver que le concile de Sardique était œcuménique; mais au XVII[e] siècle les censeurs romains avaient blâmé cette opinion dans Noël Alexandre [16].

1. *Tübing. theol. Quartals.*, 1852, t. XXXIV, p. 407.
2. S. Grégoire I[er], *Epistolæ*, l. II, epist. X, *P. L.*, t. LXXVII, col. 546 ; S. Isidore, *Etymologiarum*, l. VI, c. XVI, *P. L.*, t. LXXXII, col. 243 sq.
3. Ballerini, dans S. Leonis, *Opera*, t. III, p. L ; Gallandi, *De vetustis canonum collectionibus*, t. I, p. 301.
4. *Tübing. theol. Quartals.*, 1852, t. XXXIV, p. 413 sq.
5. Bellarmin, *De controversis Christ. fidei*, in-4, Coloniæ, 1615, t. II, p. 3, 5.
6. *De concord. sacerdotii et imp.*, lib. VII, c. III, n. 5.
7. *Historia concil. general.*, t. I, p. 89.
8. *Histoire générale des auteurs sacrés*, t. IV, p. 697. Dom Ceillier dit avec raison : « L'Église, qui est l'arbitre de ces sortes de questions, n'a point jugé à propos de lui donner rang parmi ceux qu'elle respecte sous ce titre. »
9. *Gesch. d. Relig. Jesu-Chr.*, t. X, p. 490 sq.
10. *Kirchengesch.*, 2[e] édit., t. III, p. 349.
11. *Annales*, ad ann. 347, n 7-9.
12. *Hist. eccl.*, sec. IV, diss. XXVII, art. 3.
13. Dans leur édition de S. Leonis, *Opera*, t. III, p. XLIX, et dans Gallandi, *l. c.* p. 300.
14. Dans ses remarques sur Nat. Alexander, *Hist. eccl.*, *l. c.*
15. Jo.Bapt. Palma, *Prælectiones hist. eccl. quas in Collegio Romano habuit*, Romæ, 1838, t. I, part. 2, p. 85.
16. Nat. Alexander, *Hist. eccles.*, in-fol., Venet., 1778, scholion III, t. IV, p. 460.



624]

LIVRE CINQUIÈME

DU CONCILE DE SARDIQUE AU SECOND CONCILE GÉNÉRAL

69. *Retour de saint Athanase de son second exil. — Conciles d'Antioche, de Jérusalem et d'Alexandrie. — Concile de Cologne contre Euphratas.*

On pouvait prévoir que les décisions du concile de Sardique ne donneraient pas à l'Église la paix qui lui manquait depuis le commencement de la controverse arienne. Après ce concile, la division apparut plus irrémédiable qu'à l'époque du concile de Nicée. Le nombre des ariens était alors restreint, et les eusébiens n'osaient pas se séparer publiquement de l'Église ; mais à Sardique ils se mirent en opposition formelle avec elle, et s'attachèrent au parti vers lequel ils se sentaient attirés, dès l'origine, par de grandes affinités. Ils réunirent leurs efforts pour propager dans les limites de l'empire de Constance, le semi-arianisme (le mot, il est vrai, n'était pas encore en usage [1]). Ils avaient d'autant plus de raison d'escompter le succès que les évêques eusébiens ou ariens étaient bien plus nombreux en Orient que les partisans de la foi de Nicée et de Sardique.

Pour atteindre leur but, ils commencèrent dès leur départ de Sar-

1. L'avènement d'un parti ou d'une fraction de parti n'est vraiment consacré que le jour où recevant un nom particulier il possède un état civil. Mais ce sectionnement est un germe de décadence et une cause d'affaiblissement. Le groupement devient, au moins sur tels points particuliers, scission. L'heure du péril passé, alors que la concentration de toutes les forces contre Athanase et l'ὁμοούσιος s'imposait moins nécessairement, on vit le parti arien, qu'une même passion avait soulevé, entrer dans la voie des divergences d'opinion et des nuances théologiques. L'hostilité à l'égard de l'ὁμοούσιος et d'Athanase ne valait pas une formule doctrinale positive. On allait s'en apercevoir. Des intransigeants, des modérés et des conciliateurs rompirent la forte unité du temps d'Eusèbe de Nicomédie. Nous les retrouverons plus loin. (H. L.)

dique, c'est-à-dire *avant*, *pendant*, et *après* le conciliabule de Philippopolis, à persécuter les évêques orthodoxes d'Orient. Saint Athanase est tombé dans quelques confusions chronologiques à propos de cette persécution [1]. [62

Sur les représentations et les plaintes des eusébiens, Constance déposa et exila, pendant les sessions du concile de Sardique, les deux évêques Astère d'Arabie et Arius (d'après d'autres, Macaire de Palestine) qui, à Sardique, s'étaient séparés des eusébiens. Il frappa de la même peine Lucius évêque d'Adrianopolis et Diodore évêque de Ténédos, qui s'étaient également distingués à Sardique. Constance, poussé par les eusébiens, condamna à mort Théodule de Trajanopolis et Olympius d'Eno-Rodope; les deux évêques ne purent échapper que par la fuite [2]. L'attachement persistant des fidèles d'Andrinople à leur évêque Lucius et leur refus de communiquer avec les eusébiens, fut puni par l'exécution des laïques et l'exil en Arménie de deux prêtres et trois diacres [3].

Pendant que la Thrace était témoin de ces faits, les eusébiens obtenaient de l'empereur un décret relatif à l'Égypte. Des gardes postés à l'entrée des villes en interdisaient l'accès aux évêques munis de la permission de revenir du concile de Sardique. Dans le cas où Athanase et quelques-uns des prêtres, nommément indiqués dans le décret, tenteraient de s'introduire dans Alexandrie, ils seraient arrêtés et mis à mort. Athanase ajoute : « C'est ainsi que la nouvelle hérésie n'a pas seulement nié le Seigneur, elle a aussi prêché l'homicide [4]. »

Athanase ne pouvait, dans ces conjonctures, reparaître dans son diocèse; de Sardique il se rendit donc à Naissus, en Dacie [5] (c'était [(la patrie de Constantin le Grand), et de là à Aquilée, où l'avait

1. S. Athanase, *Hist. arianor. ad monachos*, c. XVIII, XIX, *P. G.*, t. XXV, col. 713 sq. Particulièrement en ce qui concerne Théodule de Trajanopolis, la mémoire de saint Athanase se montre infidèle. Théodule était mort avant la fin du concile de Sardique. Cf. S. Athanase, *Apolog. contra arian.*, c. XLV; *Hist. arianor. ad monachos*, c. XIX, avec les notes de Montfaucon. Or saint Athanase raconte les persécutions subies par Théodule parmi des événements postérieurs à la séparation du concile. (H. L.)

2. S. Athanase, *Hist. arianor. ad monachos*, c. XVIII-XIX, *P. G.*, t. XXV, col. 713 sq.

3. S. Athanase, *op. cit.*, c. XVIII, *P. G.*, t. XXV, col. 713.

4. S. Athanase, *op. cit.*, c. XIX, *P. G.*, t. XXV, col. 713.

5. S. Athanase, *Epist. heort. Chronicon syriacum*. *P. G.*, t. XXVI, col. 1354. Naïssus, aujourd'hui Nisch, était située en Mésie. Dans cette ville Athanase célébra la Pâque de l'année 344. (H. L.)

appelé son protecteur l'empereur Constant [1] qui se trouvait lui-même alors à Aquilée [2]. Le concile de Sardique envoya à l'empereur Constance deux légats : les évêques Vincent de Capoue et Euphratas de Cologne, chargés d'obtenir de l'empereur la permission pour saint Athanase de rentrer dans son diocèse. Constant les fit escorter par un *magister militum* du nom de Salia, et leur remit une lettre pour son frère [3]. D'après Théodoret cette lettre renfermait des menaces; au cas où Constance ne rappellerait pas Athanase, Constant le ramènerait lui-même à Alexandrie d'où il chasserait ses adversaires. Philostorge, Socrate et Sozomène mentionnent aussi ce ton menaçant [4]. Ces deux derniers historiens racontent que Constant avait d'abord demandé amicalement à son frère le rappel d'Athanase. Le ton belliqueux n'était venu qu'après avoir constaté l'inutilité des autres arguments. Tillemont préfère le récit de Théodoret, et ajoute que, malgré le silence de saint Athanase, le fait lui paraît cependant fondé, car plus tard Lucifer de Cagliari écrivit à Constance que « la crainte seule l'avait déterminé à rappeler Athanase »; et Constance lui-même disait n'avoir agi ainsi que pour maintenir l'entente avec son frère [5].

Les deux légats Vincent et Euphratas se rendirent auprès de l'em-
27] pereur Constance. L'évêque d'Antioche, Étienne, arien avéré, leur tendit un piège diabolique. Un entremetteur nommé Onagre lui procura une fille de joie dans l'hôtellerie même où les deux évêques étaient descendus. On prévint cette fille que deux jeunes voyageurs la demandaient. Elle vint la nuit suivante (c'était pendant le temps pascal de 344), et fut introduite par Onagre dans la chambre où dormait le vieil Euphratas de Cologne que le bruit réveilla : il demanda

1. S. Athanase, *Epist. heort.*, *P. G.*, t. XXVI, col. 1354 ; *Apologia ad imper. Constantium*, c. IV, *P. G.*, t. XXV, col. 600. (H. L.)

2. S. Athanase, *Apolog. ad imper. Constantium*, c. III, XV, *P. G.*, t. XXV, col. 597, 613. Athanase célébra à Aquilée la Pâque de l'année 345, *Epist. heort.*, *P. G.*, t. XXVI, col. 1355. Cf. Larsow, *Die Fest-Briefe*, p. 31, 32. (H. L.)

3. S. Athanase, *Hist. arian. ad monachos*, c. XX, *P. G.*, t. XXV, col. 716 ; Théodoret, *Hist. eccles.*, l. II, c. VIII, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1017. On accusa dans la suite saint Athanase d'avoir inspiré la lettre si sévère de Constant à son frère ; il s'en défend dans *Apolog.*, c. III, *P. G.*, t. XXV, col. 600.

4. Philostorge, *Fragmenta histor. ecclesiasticæ*, l. III, c. XII, *P. G.*, t. LXV, col. 500 ; Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXII, *P. G.*, t. LXVII, col. 245 ; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. III, c. XX, *P. G.*, t. LXVII, col. 1100.

5. Tillemont, *Mém. hist. eccles.*, in-fol., Bruxelles, 1732, t. VIII, note 62. Sur saint Athanase, p. 295.

qui venait. La réponse qu'il obtint et le son d'une voix de femme lui persuadèrent qu'il avait affaire au diable en personne; mais la courtisane ne fut pas moins ahurie de se trouver en face d'un vieillard et, qui plus est, d'un évêque. L'un et l'autre firent grand bruit, les domestiques accoururent et il s'ensuivit un épouvantable scandale; le témoignage de la fille découvrit la perfidie d'Étienne. L'empereur provoqua une enquête et un concile déposa l'évêque Étienne [1].

Ce concile d'Antioche est probablement le même que celui qui donna un symbole connu sous le nom de μακρόστιχος, à cause de sa longueur [2]. Au dire d'Athanase, ce concile se réunit trois ans après

1. S. Athanase, *Histor. arianor. ad monachos*, c. xx, *P. G.*, t. xxv, col. 716. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. II, c. vii, *P. G.*, t. lxxxii, col. 1017, entre dans plus de détails [et son récit semble indépendant de celui d'Athanase. Saint Jean Chrysostome, *Homilia de S. Babyla*, n. xxii, *P. G.*, t. l, col. 568, dit que l'empereur Julien rétablit Étienne, en 362, après l'émeute à l'occasion de la translation des restes de saint Babylas. Onagre, qui joue dans le guet-apens d'Antioche un rôle inavouable, était neveu de l'évêque Étienne. Les textes d'Athanase et de Théodoret nous permettent d'ajouter quelques détails au récit écourté de Hefele. Euphratas cria au secours, Vincent qui dormait dans la chambre voisine accourut. Déjà Onagre et ses gens, masses dans la cour de l'hôtellerie, s'agitaient et criaient au scandale. Les gens de service s'éveillèrent et voyant ce dont il s'agissait fermèrent toutes les portes. Onagre eut le temps de s'échapper, mais quelques-uns de ses complices furent arrêtés. L'émoi calmé, les évêques firent chercher le général Salia que Constant avait chargé de veiller sur eux. Salia se rendit au palais impérial, exigea une enquête au cours de laquelle Onagre chargea son oncle de l'attentat. (H. L.)]

2. S. Athanase, *De synodis*, c. xxvi, *P. G.*, t. xxvi, col. 727 sq.; Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. xix-xx, *P. G.*, t. lxvii, col. 224 sq.; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. III, c. xi, *P. G.*, t. lxvii, col. 1060 sq.; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. ii, col. 1362; Hardouin, *Collect. concil.*, t. i, col. 627. Gwatkin, *Studies of arianism*, in-8, Cambridge, 1882, p. 125, parle du concile d'Antioche en ces termes : *It is a reissue (with a few tenses varied) of the creed of Philippopolis, including its condemnation of Arian position, its anathemas against those of the Tritheists : Paul of Samosata, Marcellus and Sabellius and indirectly against the Nicene*, ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός. Viennent ensuite de longues explications à l'adresse des Occidentaux. On y soutient d'abord la filiation éternelle du Verbe contre la doctrine arienne dont on rejette les termes favoris : ἐξ οὐκ ὄντων, ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως et ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν ; ces expressions étant considérées comme non-scripturaires et dangereuses et la seconde étant présentée comme inconciliable avec le mystère de la génération divine, ἀνεφίκτως καὶ πᾶσιν ἀκαταλήπτως. La subordination est affirmée sans doute, mais avec le correctif qu'y apportent ces mots très forts : θεὸν κατὰ φύσιν τέλειον καὶ ἀληθῆ, belle occasion d'atteindre Paul de Samosate pour cette phrase : ὕστερον αὐτὸν μετὰ τὴν ἐνανθρώπησιν ἐκ προκοπῆς τε θεοποιῆσθαι, τῷ τὴν φύσιν ψιλὸν ἄνθρωπον γεγονέναι. Marcel et Photin sont anathématisés nommément pour la négation de la personnalité véritable et pré-

le synode d'Antioche *in encæniis*, par conséquent dans l'été de 344, et c'est précisément l'époque où se réunit le concile qui prononça la déposition de l'évêque Étienne. Si les historiens fixaient la date de ce concile avant celle du concile de Sardique, c'est qu'ils ignoraient la date véritable de ce dernier. Le symbole μακρόστιχος donne d'abord, presque à la lettre, le quatrième symbole d'Antioche de l'an 341, avec lequel il anathématise les principales erreurs des ariens; il explique longuement plusieurs points et vise particulièrement les ariens, les sabelliens, Marcel d'Ancyre et Scotinos (c'est-à-dire Photin)[1] et enfin Athanase (n. 8), parce que celui-ci avait atta-

existante du Fils et du royaume du ciel. Quant aux sabelliens ou patripassiens, suivant le terme en usage en Occident, ils sont anathématisés pour leur doctrine qui soumet le Père à la souffrance et à l'étendue. Cela fait justement la transition qui conduit à dénoncer le οὐ θελήσει γεννηθέντα comme l'opinion la plus impie relativement à la génération divine, tandis que cela est volontairement (ἑκουσίως καὶ ἐθελοντὴν) et absolument différent de la création. pure et simple. Au lieu de l'ancienne formule τέλειον ἐκ τελείου, nous avons une affirmation que le Père et le Fils sont mutuellement, inséparablement et pour ainsi parler organiquement unis dans une même divinité : ὅλον μὲν τοῦ πατρὸς, ἐνστερνισμένου τὸν υἱόν, ὅλου δὲ τοῦ υἱοῦ ἐξηρτημένου καὶ προσπεφυκότος τῷ πατρὶ καὶ μόνου τοῖς πατρῴοις κόλποις ἀναπαυομένου διηνεκῶς. Le texte de l'ἔκθεσις μακρόστιχος se trouve dans S. Athanase, *De synodis*, c. XXVI; Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. XIX ; Nicéphore, *Hist. eccles.*, l. IX, c. XI, et un simple sommaire dans Sozomène, *Hist. eccles.*, l. III, c. XI ; enfin dans Mansi, *op. cit.*, t. II, p. 1361 sq. : Walch, *op. cit.*, p. 113 sq. ; A. Hahn, *Bibl. die Symbol. und Glaubensregeln*, 3e édit., in-8, Breslau, p. 192, n. 159. La doctrine de l'ἔκθεσις μακρόστιχος offre un réel intérêt au point de vue doctrinal. On peut constater l'influence directe des nicéens de plus en plus grandissante et les symptômes évidents de désagrégation dans le parti de leurs adversaires. D'après Loofs, dans *Realencyklopädie*, t. II, p. 28, ce symbole inaugure dans la politique de Constance et des conservateurs un changement indéniable. Le traquenard tendu par Étienne d'Antioche à Euphratas de Cologne ne suffisait pas à expliquer ce revirement. La formule nouvelle cotoie la doctrine des Occidentaux d'aussi près que possible, elle ne s'arrête que devant l'emploi du mot ὁμοούσιος. Ce qui est plus caractéristique que tout le reste, c'est l'abstention à l'égard de certaines formules délicates telles que τρεῖς ὑποστάσεις, et l'affirmation de la légitimité de la locution τρία πράγματα καὶ τρία πρόσωπα. On ne trouvait rien de semblable dans le symbole de Philippopolis. On ne doit pas considérer comme un correctif la proposition homoïousienne qui se lit au ch. VI : κατὰ πάντα ὅμοιος, car cette expression n'étant pas prise dans un sens exclusif perd toute signification hétérodoxe. (H. L.)

1. On faisait un jeu de mots : φωτεινὸς signifie « homme de lumière » tandis que σκοτεινὸς signifie « homme de ténèbres ». Les fragments syriaques recueillis par Cowper, *Syr. Misc.*, 60, traduisent le même nom sous la forme Marinus. Ces calembours un peu pesants étaient dans le goût de l'époque. Saint Jérôme paraissait ravi d'avoir imaginé le surnom de *Dormitantius* pour *Vigilantius*

que la proposition : « que le Père avait engendré le Fils *par sa volonté*. » Il est assez remarquable que la proposition semi-arienne : « Le Fils est semblable au Père en toutes choses » (κατὰ πάντα ὅμοιος), se trouve exprimée explicitement dans ce symbole (n. 6). Eudoxe de [628]
Germanicie, Martyrius et Macedonius de Mopsueste portèrent en Occi- [629]
dent ce nouveau symbole. Ils arrivèrent tandis que les latins tenaient un synode à Milan [1]. L'erreur chronologique qui plaçait Sardique à une date fausse entraînait l'antériorité du concile de Milan qu'on fixait à l'époque de la visite d'Athanase à Constant [2]. En réalité, il est question d'un concile postérieur à celui de Sardique.

Euphratas de Cologne, dont nous avons déjà parlé, fut déposé, en 346, dans un concile de Cologne pour son attachement à l'arianisme. La principale objection soulevée contre l'authenticité des actes de ce concile s'appuyait sur la chronologie fautive du concile de Sardique, ainsi que nous l'expliquerons en note [3].

son adversaire. Saint Augustin ne se lassait pas de retourner et de ressasser *Perpetua Felicitas* à propos des célèbres martyres de Carthage. (H. L.)

1. Ils arrivèrent vers la fin de 344 ou le début de 345. (H. L.)

2. Avril 342. (H. L.)

3. Baronius, *Annales*, 1590, n. 7-9. Cf. Pagi, *Critica*, 1689, n. 6 ; Sirmond, *Conc. Galliæ*, 1629, t. I, p. 11 ; *Concil. Reg.*, 1644, t. II, col. 695 ; Labbe, *Concil.*, 1671, t. II, col. 612-622, 1803-1805 ; Hardouin, *Concilior. collect.*, t. I, col. 631 ; Coleti, *Concil.*, 1728, t. II, col. 640 ; D. Rivet, *Hist. litt. de la France*, 1733, t. I, part. 2, p. 108-110 ; D. R. Ceillier, *Hist. aut. ecclés.*, 1733, t. IV, p. 652-653 ; 2e édit., t. III, p. 474-475 ; Mansi, *Supplém.*, t. II, col. 179 ; *Concil. ampliss. collect.*, t. II, col. 1371 ; Mœhler, *Hist. de l'Église*, 1868, t. I, p. 411-412 ; Corblet, *Hagiogr. du dioc. d'Amiens*, 1869, t. I, p. 583-601 ; t. IV, p. 701. Ce concile a, depuis quelques années, attiré l'attention de plusieurs érudits. Son importance tient en grande partie à la liste de vingt-quatre évêques des Gaules dont les noms sont accompagnés de l'indication précise de leurs sièges respectifs. Malheureusement l'authenticité du document n'est pas à l'abri de la discussion et celle-ci reprend périodiquement sans être jamais close par des arguments péremptoires dans un sens ni dans l'autre. Mgr Duchesne, *Fastes épiscopaux de la Gaule*, in-8, Paris, 1894, t. I, p. 7, note 1, repousse l'authenticité et maintient son opinion dans *Le faux concile de Cologne (346)*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1902, p. 16-29. Le concile de Cologne ne nous a été conservé que par un unique manuscrit de la bibliothèque de Bourgogne (495-505), à Bruxelles, écrit au xe siècle. Si on s'en rapporte à ce document, l'assemblée se tint le 12 mai 346 sous la présidence de Maximin de Trèves. Dix évêques avaient approuvé d'avance les décisions que prendraient les quatorze prélats siégeant au concile. Le concile s'ouvre par la lecture d'une lettre *plebis Agrippinensium sed et omnium castrorum Germaniæ secundæ, de nomine Euphratæ qui Christum Deum negavit.* L'accusé faisant défaut, le président prononce, sans discussion, la sentence

de déposition. Diverses indications corroborent cette conclusion. Outre la vie de saint Maximin de Trèves qui désigne Euphratas comme un *nefandissimus episcopus* (*Acta sanct.*, mai, t. VII, p. 21), nous lisons dans le protocole de l'assemblée du 12 mai que, au dire de Maximin « le monde entier sait qu'Euphratas a déjà été condamné par la bouche du Seigneur ». Valérien d'Auxerre et Amand de Strasbourg ajoutent qu'Euphratas avait déjà été déposé par cinq évêques. Servais de Tongres dit de son côté l'avoir combattu souvent, en public et en secret, en présence d'Athanase d'Alexandrie. On ne laisse pas que d'être surpris en voyant malmener de la sorte en 346 l'évêque désigné deux années plus tôt, en 344, par ses collègues d'Occident, pour les représenter et à qui la cour impériale de Trèves a fait le même honneur. Un tel choix a pu difficilement n'être pas influencé ou même suggéré et ratifié par saint Athanase lui-même. En moins de deux ans, ce changement radical chez un homme d'âge mûr est déjà bien étrange, mais il l'est plus encore si on considère que d'après le témoignage de Servais de Tongres, Athanase savait à quoi s'en tenir sur l'orthodoxie à huis clos et en public du mandataire des Églises de la Gaule septentrionale. Ces entretiens entre les trois interlocuteurs sont, au reste, grandement sujets à caution. Depuis la fin du concile de Sardique (344) jusqu'à son rappel en Orient (été de 345) saint Athanase séjourna à Nisch et à Aquilée, d'où il alla saluer l'empereur Constant avant de reprendre la route d'Alexandrie. La rencontre d'Athanase et de Constant eut lieu vers le printemps de 346. Nul indice ne permet de dire si elle eut lieu à Trèves ou à Arles, ou à Lyon, ou à Autun, mais elle eut lieu vers le temps où se serait tenu le concile de Cologne. Dès lors, on ne voit pas comment trouver place pour ces nombreux entretiens entre Athanase séjournant à Aquilée et Euphratas séjournant à Cologne. L'imputation soulevée contre Euphratas : négation de la divinité de Jésus-Christ, reparaît jusqu'à dix-neuf fois dans le procès-verbal, or cette imputation n'emporte rien moins que l'apostasie. Elle paraît singulièrement grave, mais elle n'est pas une hérésie. L'apostasie est une rupture qui dispense d'employer les voies judiciaires de la discipline canonique. Par le fait, l'apostat devient étranger à l'Église et sa déposition n'a pas de raison d'être. On se trouverait donc en présence d'une pièce aprocryphe. Quand et dans quel but aura-t-elle été fabriquée ? La *Vita S. Maximini*, qui contient le fond de l'histoire, remonte, dans sa rédaction primitive, au deuxième tiers environ du VIII[e] siècle ; elle est d'origine tréviroise et sa tendance est avérée à fortifier les prétentions métropolitaines du siège de Trèves et à réduire le siège de Cologne à l'humilité de sa dépendance originelle. La date, *p(ost) c(onsulatum) Amantii et Albini* est correctement indiquée, elle se rapporte bien à l'année 346, elle était d'ailleurs assez répandue sur les épitaphes et assez clairement indiquée dans le livre pascal de Victorius et la chronique de Prosper pour ne pas être une difficulté pour le faussaire qui voulait se la procurer. Restent les adhésions épiscopales. En 1894, Mgr Duchesne estimait que le faussaire avait rédigé sa liste à l'aide des catalogues épiscopaux de la province de Sens et de celle de Rouen, dont le témoignage concorde avec celui des actes de Cologne. En 1902, le même érudit a cherché la solution dans la liste des évêques des Gaules qui, peu après le concile de Sardique, adhérèrent aux décisions prises par cette assemblée en faveur de saint Athanase. Cette liste compte trente-quatre noms (S. Athanase, *Apologia contra arianos*, c. L,

P. G., t. xxv, col. 338) parmi lesquels on retrouve vingt-deux noms sur les vingt-quatre insérés dans les actes de Cologne. La coïncidence est notable, et l'identification vraisemblable, malgré l'omission des titres épiscopaux ; Mgr Duchesne « soupçonne que le rédacteur du faux concile s'est aidé d'une pièce inconnue, conservée, par exemple, dans un manuscrit de saint Hilaire ou dans quelque collection canonique, et qu'il y a relevé un certain nombre de signatures épiscopales de l'année 346... Ce document inconnu ne pourrait être qu'une pièce collective, conciliaire ou non, signée par un assez grand nombre d'évêques des Gaules, plus spécialement de la Gaule du Nord, par exemple, une adresse envoyée à saint Athanase, ou, ce qui reviendrait au même, une adhésion aux décrets de Sardique ». Ces observations ont provoqué l'apparition de trois mémoires qui ont pour auteurs : Mgr Monchamp, *Pour l'authenticité des actes du concile de Cologne de 346*, dans les *Bulletins de l'Académie royale de Belgique* (classe des lettres), 1902, mai, n. 5, p. 245-288 ; K. Hanquet, dans les *Archives belges*, 1902, t. iv, p. 140-141 ; Monchamp, *Deux réunions conciliaires en Gaule en 346*, dans le *Bull. de l'Acad. roy. de Belgique*, (classe des lettres) 1905, n. 8, p. 638-658. M. Hanquet voit dans la liste de Sardique le modèle qui a servi à la rédaction de la liste de Cologne. Mgr Monchamp revendique l'authenticité intégrale des actes et explique le parallélisme des listes par l'existence de deux conciles successifs, tenus en Gaule en 346, et ayant réuni les mêmes évêques. Le premier se serait tenu à Trèves ou à Troyes (avril-mai), le second, quelques jours après, à Cologne. Plusieurs des membres de la première assemblée s'étaient dispensés d'assister à la seconde en donnant leur procuration, quelques-uns s'étaient abstenus purement et simplement. De là viendrait qu'on retrouve dans la liste de Cologne vingt-quatre seulement des noms insérés dans celle de saint Athanase, quatorze présents et dix votants par procurateurs. Les positions prises respectivement par les érudits étant telles, D. H. Quentin a abordé la question dans un travail intitulé : *Le concile de Cologne de 346 et les adhésions gauloises aux lettres synodales de Sardique*, dans la *Revue bénédictine*, 1906, t. xxiii, p. 477-486. Prenant pour base la liste des trente-quatre signatures conservée par saint Athanase, il lui compare les noms de la liste de Cologne ramenés en face des noms correspondants de la première liste. « Une simple inspection des deux listes ainsi disposées fait voir qu'à partir du treizième nom du catalogue athanasien, l'accord, parfait jusque-là entre les deux documents, cesse brusquement et ne se produit plus désormais que de deux en deux noms (sauf exception pour βικτωρῖνος, au n. 30)... Le fait que nous révèle la comparaison des deux listes est donc celui-ci : à partir du treizième signataire de la liste d'Athanase, seuls les porteurs de numéros impairs reparaissent dans la liste de Cologne tandis que tous les porteurs de numéros pairs en sont exclus. La constatation n'est pas seulement curieuse ; elle entraîne un double résultat. Tout d'abord, elle oblige à rejeter l'hypothèse du double concile proposé par Mgr Monchamp. On ne s'expliquerait pas, en effet, qu'à partir du treizième évêque inscrit sur la liste des membres du premier concile, tous les porteurs de numéros pairs se fussent abstenus de se rendre à la seconde assemblée et eussent même négligé de s'y faire représenter. Une pareille hypothèse serait par trop invraisemblable. En second lieu, nous acquérons la preuve, en quelque sorte matérielle, du rapport qui existe entre la liste d'Athanase et celle de Cologne. Il est évident,

en effet, qu'à un certain moment, les noms dont se compose la liste insérée dans l'*Apologia contra arianos*, ont dû, au moins à partir du treizième, être disposés sur deux colonnes qui pouvaient être lues soit séparément et de haut en bas, soit simultanément et en allant de gauche à droite. » Cette disposition graphique permet de constater à première vue que « la liste de Cologne reproduit intégralement les deux premières colonnes et ignore totalement la troisième ». En outre, on constate dans les deux listes des séries parallèles dont le rapport est assez étroit pour aider à admettre le fait d'une dépendance soit directe, soit indirecte de l'un des deux documents vis-à-vis de l'autre. Une double hypothèse se présente : ou bien la liste courte (Cologne) n'est qu'un abrégé de la liste longue (Athanase) ou bien la liste longue est un document composite auquel la liste courte a fourni un de ses éléments. Si vraisemblable que paraisse la première hypothèse elle est tout à fait inadmissible, car elle suppose d'une part une modification arbitraire de la liste longue, modification que la présence des séries parallèles dont nous avons parlé rend inacceptable. C'est donc la seconde hypothèse qui aura la préférence ; hypothèse d'après laquelle « la liste des adhésions gauloises aux lettres synodales de Sardique est le produit de la fusion de deux listes distinctes, l'une se composant des 22 noms que nous retrouvons dans les actes de Cologne, l'autre comprenant les 11 noms qui ne figurent pas dans ses actes. Mais de là il ne s'ensuit pas qu'on soit autorisé à soutenir l'inauthenticité du concile. L'argument considérable soulevé par le fait de la désignation d'Euphratas en 344 pour une mission exceptionnelle de confiance et le fait de son apostasie en 346 peut se réduire à très peu de chose si au lieu de voir dans la désignation d'Euphratas le libre choix du concile de Sardique on y voit le choix de la cour impériale de Trèves. Cette dernière pouvait avoir une mesure très différente de celle de l'épiscopat dans l'appréciation des hommes d'église qu'elle employait. Ceci serait d'autant plus vraisemblable que le nom d'Euphratas est régulièrement omis sur les quatre listes différentes qui nous sont parvenus des signataires de Sardique. Pourtant l'évêque de Cologne devait être un personnage au moins aussi important que son co-légat dont le nom se lit sur trois listes. « Et notons, dit D. H. Quentin, qu'à cette malchance qui, dans la thèse de l'inauthenticité, poursuit aussi opiniâtrement Euphratas, correspond nécessairement pour le faussaire une série de bonnes fortunes qui n'est pas moins étonnante. Ce faussaire ignorait évidemment l'ensemble des documents du concile de Sardique venus aujourd'hui à notre connaissance. Aussi bien, en calomniant Euphratas innocent allait-il au-devant d'une demi-douzaine au moins de démentis : il devait recevoir le plus éclatant de tous de la pièce collective de l'épiscopat gaulois qui lui avait fourni ses noms d'évêques du IVe siècle ; les listes grecques de l'*Apologia contra arianos* lui en réservaient une autre ; je veux bien qu'il ait pu avoir connaissance de la liste de saint Hilaire, mais il est bien difficile d'admettre que l'absence du nom d'Euphratas dans cette liste ait eu pour lui la moindre signification, en tous cas les deux lettres aux Églises de la Maréotide restaient encore pour témoigner contre lui ; enfin, les nouveautés qu'il mettait en circulation pouvaient susciter quelques protestations à Cologne. Or qu'arrive-t-il ? La pièce collective, qui aurait pourtant existé à une époque relativement tardive, disparaît ; toutes les listes de signatures de Sardique se taisent ; Cologne, non seulement ne proteste pas, mais accepte les données du faux jusque dans

Un eusébien, Léonce le Castrat[1], succèda à Étienne sur le siège d'Antioche, mais le piège tendu aux légats Vincent et Euphratas ne fut pas oublié: l'empereur Constance rappela de l'exil plusieurs clercs[2], suspendit les persécutions contre Athanase et ses partisans, et dix mois plus tard (après la mort de Grégoire, l'évêque intrus d'Alexandrie), invita Athanase à rentrer dans son diocèse, tandis qu'il interdisait de donner un successeur à Grégoire[3].

L'empereur Constance adressa à saint Athanase trois lettres assez laconiques que nous possédons encore ; en voici quelques fragments : [630]
« Athanase se rendrait auprès de lui, à la Cour, et de là regagne-

ses propres catalogues épiscopaux. Il y a, me semble-t-il, dans ces deux ordres de faits rapprochés l'un de l'autre, les éléments d'une très grosse difficulté contre la thèse de l'inauthenticité. » Si Euphratas a pris part au concile de Sardique, l'absence de sa signature dans les documents conciliaires est un grave indice qui vient confirmer le procès-verbal de Cologne. Est-ce l'apostasie de l'évêque qui explique son absence, c'est assez vraisemblable, ce n'est pas certain. Quoi qu'il en soit, on peut soutenir jusqu'à preuve du contraire l'existence du concile de Cologne et y voir « l'occasion dans laquelle auraient été recueillis, en faveur de saint Athanase, les souscriptions de vingt-deux évêques présents auxquels se joignirent huit absents. » L'ancienne bibliographie relative au concile de Cologne n'offre plus guère d'intérêt et la présente note remplace le paragraphe devenu insuffisant de Hefele, paragraphe que nous avons supprimé. (H. L.)

1. Cave, *Scriptores ecclesiastici*, 1741, t. I, p. 211 ; Fabricius, *Biblioth. græca*, 1715, t. VII, p. 456 ; 2e édit., t. VIII, p. 324 ; J. Kiesling, *Dissertatio de Leontio episcopo Antiocheno, doxologiæ ecclesiasticæ hoste*, in-4, Erlangæ, 1762 ; Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, 1699, t. VI, p. 341-345. C'est Léonce qui, pour éviter de prendre parti dans la querelle existant entre le clergé et le peuple au sujet de la formule doxologique, s'arrangeait de manière à bredouiller si bien qu'on ne put rien entendre de ce qu'il disait, cf. *Dict. d'arch. chrét. et de liturg.*, t. I, col. 2283. Léonce s'était châtié lui-même et tombait sous le coup du canon 1er de Nicée. (H. L.)

2. Eté de l'année 344. S. Athanase, *Histor. arianor. ad monachos*, c. XXI, *P. G.*, t. XXV, col. 718. (H. L.)

3. S. Athanase, *Hist. arianor. ad monachos*, c. XXI, *P. G.*, t. XXV, col. 718. Voici la chronologie de ces événements. Le guet-apens d'Antioche, pâques 344 ; concile d'Antioche qui dépose l'évêque Étienne, été 344 ; rappel d'exil de plusieurs compagnons d'Athanase, été 344 ; mort de Grégoire, évêque intrus d'Alexandrie, 26 juin 345 ; cette dernière date peut faire l'objet de quelque hésitation puisqu'on voit la mort de Grégoire mentionnée dans les *Lettres festales* dans l'année même où il est question du retour de saint Athanase, à Alexandrie, en 346. Ce rapprochement s'explique sans peine, non par le voisinage des événements mais par leur coordination. Le rappel d'Athanase par Constance a suivi la mort de l'intrus et, entre ce rappel et l'entrée d'Athanase à Alexandrie, en 346, une année s'est écoulée. (H. L.)

rait son évêché. Il pouvait être sans crainte et sans hésitation, car lui empereur l'aurait déjà pardonné, s'il l'en avait prié plus tôt. Les voitures publiques étaient mises à sa disposition pour le voyage [1]. » Malgré ces assurances, Athanase hésita longtemps [2].

Constance écrivit également à son frère Constant, pour lui dire : « Qu'il avait attendu Athanase une année entière, et n'avait pas permis que le siège d'Alexandrie fût occupé par d'autres [3]. »

Les lettres de Constance trouvèrent Athanase à Aquilée, qu'il quitta pour visiter à Trèves son protecteur l'empereur Constant [4]. De là il vint à Rome, où on était dans la joie de le voir autorisé à retourner à Alexandrie [5]. A son départ le pape Jules lui donna une lettre de félicitation pour l'Église d'Alexandrie [6], et tous les évêques qu'il rencontra en cours de route n'hésitèrent pas à communiquer avec lui [7].

A Antioche, Athanase reçut de Constance un accueil gracieux et la permission de rentrer dans son diocèse. L'évêque réclama une confrontation avec ses accusateurs, l'empereur s'y refusa, mais fit détruire tout ce qui subsistait des plaintes portées par écrit contre Athanase et s'engagea à ne plus écouter celles qui seraient faites à l'avenir [8]. Constance envoya des lettres à tous les évêques de l'Égyp-

1. S. Athanase, *Apolog. contr. arian.*, c. XXXI, *P. G.*, t. XXV, col. 300 ; *Hist. arianor. ad monachos*, c. XXI, *P. G.*, t. XXV, col. 717.

2. S. Athanase, *Apolog. contr. arian.*, c. LI, *P. G.*, t. XXV, col. 341 sq.

3. S. Athanase, *Hist. arianor. ad monachos*, c. XXI, *P. G.*, t. XXV, col. 717

4. S. Athanase, *Apolog. ad imper. Constantium*, c. IV, *P. G.*, t. XXV, col. 600.

5. S. Athanase, *Apolog. contr. arian.*, c. LI, *P. G.*, t. XXV, col. 341 sq. L'itinéraire d'Athanase laisse place à quelque incertitude. Montfaucon dans sa *Vita Athanasii*, édit. Patavii, p. XLVIII, croit que l'évêque descendit d'Aquilée vers Rome d'où il se rendit à Trèves.

6. Cette lettre se trouve dans S. Athanase, *Apol. contr. arian.*, c. LII, *P. G.*, t. XXV, col. 344.

7. *Id.*, c. LI, *P. G.*, t. XXV, col. 341 sq. Athanase passa par Andrinople pour se rendre à Antioche. (H. L.)

8. S. Athanase, *Apolog. ad imper. Constant.*, c. V, *P. G.*, t. XXV, col. 601 ; *Hist. arianor. ad monachos*, c. XXII, *P. G.*, t. XXV, col. 717. Dans cette période chronologique entre la mort de Grégoire et le retour d'Athanase à Alexandrie (26 juin 345-21 octobre 346), il faut placer l'entrevue d'Antioche (mars-avril 346). En effet Constance était devant Nisibe en mai 345 et il ne pouvait quitter le siège avant la chute de la place qui dura tout le printemps. Comme nous connaissons sa présence à Constantinople en mai et août 346, on ne saurait placer la rencontre d'Antioche qu'à la date que nous venons d'indiquer, sinon on se trouve dans l'obligation de ramener Constance de Nisibe à Antioche pour retourner sur-le-champ à Nisibe pendant l'été de 345. L'invitation à rentrer à

te, à la communauté d'Alexandrie, au préfet Nestorius et à d'autres fonctionnaires pour les prévenir du retour de saint Athanase [1].

Pendant son séjour à Antioche, Athanase s'abstint d'assister aux offices de l'évêque eusébien Léonce, mais il prit part, dans une maison particulière, à ceux des eustathiens. L'empereur l'ayant prié de céder une église aux ariens d'Alexandrie, il s'y déclara prêt si, en retour, les eusébiens voulaient laisser à Antioche une église aux catholiques. Cette proposition fut repoussée [2].

En faisant route d'Antioche à Alexandrie, Athanase passa par Jérusalem ; l'évêque Maxime y tenait un concile qui s'empressa de communiquer solennellement avec Athanase, et envoya, à l'exemple du pape, une lettre de félicitation aux Alexandrins [3]. Athanase regagna [631] Alexandrie le 21 octobre 346, où il rentra après [sept] ans d'absence, au milieu d'un enthousiasme indescriptible [4]. Il se hâta de réunir un concile pour faire confirmer les décrets de Sardique [5], et mit en œuvre tout à la fois sa prudence, sa douceur et son énergie pour attirer à lui et à la foi de Nicée ses anciens adversaires [6]. Il était, ainsi qu'il le dit lui-même, en communion avec plus de quatre cents évêques, avec ceux de Rome, de toute l'Italie, de la Calabre, du Brutium, de la

Alexandrie avait précédé la mort de l'intrus et Athanase, qui avait célébré la Pâque de 345 à Aquilée, était à Trèves le 15 mai de cette année. (H. L.)

1. S. Athanase, *Apolog. contr. arian.*, c. LIV-LVI, *P. G.*, t. XXV, col. 348 sq. ; *Histor. arianor. ad monachos*, c. XXIII. *P. G.*, t. XXV, col. 720 ; ces lettres annulaient les mesures oppressives prises précédemment contre Athanase. (H. L.)

2. Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 248 sq. ; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. III, c. XII, *P. G.*, t. LXVII, col. 1100.

3. S. Athanase, *Apolog. contra arianos*, c. LI-LVII, *P. G.*, t. XXV, col. 341 sq. ; *Histor. arianor. ad monachos*, c. XXV, *P. G.*, t. XXV, col. 721 ; Mansi *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 174 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 690.

4. S. Athanase, *Hist. arianor. ad monach.*, c. XXV, *P. G.*, t. XXV, col. 721 ; S. Grégoire de Nazianze, *Orat.* XXI, n. XXVII, *P. G.*, t. XXXV, col. 1114 ; S. Athanase, *Epist. heort. Chronicon syriacum*, *P. G.*, t. XXVI, col. 1355 ; Montfaucon, *Vita Athanasii*, édit. Patavii, p. XLIX ; Mœhler, *Athanasius der Grosse*, t. II, p. 82-85 ; Larsow, *Festal-Briefe*, p. 32, n. XVIII. A son retour à Alexandrie, après sept années, saint Athanase trouva bien des vides parmi ses amis et ses partisans. Un des plus sensibles fut celui du moine saint Pacôme, mort le 9 mai 345 ; saint Antoine vivait encore. A la nouvelle du retour d'Athanase, il rencontra des moines de Tabenne qui se rendaient à Alexandrie, il les chargea d'un message de bienvenue pour Athanase, *Acta sanctor.*, mai, t. III, p. 326 ; *Annales du musée Guimet*, t. XVII, 1889, p. 656 sq. (H. L.)

5. Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXVI, *P. G.*, t. LXVII, col. 265 ; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. IV, c. I, *P. G.*, t. LXVII, col. 1112.

6. Möhler, *op. cit.*, t. II, p. 85.

Sicile, de la Sardaigne, de la Corse, de toute l'Afrique, des Gaules, de la Bretagne, de l'Espagne, de la Pannonie, de la Norique, de la Dalmatie, de la Dardanie, de la Dacie, de la Mysie, de la Macédoine, de la Thessalie, de toute l'Achaïe, de la Crète, de Chypre, de la Lycie, de la plus grande partie de la Palestine, de l'Isaurie, de l'Égypte, de la Thébaïde, de la Lybie et de la Pentapole [1].

En même temps qu'Athanase, plusieurs autres évêques, tels que Paul de Constantinople, Asclépas de Gaza, Marcel d'Ancyre et d'autres purent revenir dans leurs évêchés. Ce dernier eut cependant beaucoup de difficultés et d'embarras, parce que Basile d'Ancyre, l'évêque eusébien qui occupait le siège de Marcel, ne voulait pas céder la place [2].

70. Concile de Carthage « sub Grato ».

Cécilien, dont l'élévation sur le siège de Carthage avait provoqué le schisme donatiste, était mort peu d'années avant le concile de Sardique, et Gratus, son successeur, était devenu le chef des orthodoxes [3]. Il assistait avec d'autres évêques africains au concile de Sardique [4], et ce fut sur sa proposition que l'empereur Constant envoya en Afrique deux hauts fonctionnaires, Paul et Macaire [5], munis de

1. S. Athanase, *Hist. arianor. ad monachos*, c. xxviii, *P. G.*, t. xxv, col. 725 ; Philostorge, *Hist. eccles.*, l. III, n. xii, *P. G.*, t. lxv, col. 502. (H. L.)

2. Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. xx-xxii, *P. G.*, t. lxvii, col. 233 sq. ; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. III, c. xxiv, *P. G.*, t. xxvii, col. 1108.

3. Cécilien eut probablement pour successeur immédiat Rufus, qui, vers 340, prit part au concile de Rome contre l'arianisme ; ce personnage est à peine connu, Gratus lui succéda. Baronius, Morcelli, *Africa christiana*, t. i, p. 53, Gams, *Series episcoporum*, p. 463, assignent ce Rufus à l'année 337. D'après M. Audollent, *Carthage romaine*, in-8, Paris, 1901, p. 521, note 1, « cette hypothèse ne repose sur aucun fondement sérieux. » Cf. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. vi, p. 105. (H. L.)

4. Dans un discours prononcé au concile dont nous allons nous occupper, Gratus fait allusion au rôle qu'il joua à Sardique et aux décisions qui y furent prises. Gratus semble n'avoir survécu que peu de temps au concile qu'il convoqua à Carthage en 349. Il mourut le trois des nones de mai, on ne sait en quelle année ; sa *depositio* est mentionnée au calendrier de Carthage, cf. Phillott, dans *Dict. of christ. biogr.*, 1880, t. ii, p. 728-729. (H. L.)

5. Vers 347, Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. vi, p. 109-111 ; Goyau, *Chrono-*

grandes sommes d'argent pour les distribuer aux pauvres sans distinction de donatistes ou d'orthodoxes, et pour les exhorter tous à l'union et à la concorde. Gratus attendait de ces aumônes un grand secours pour les pauvres de l'Église d'Afrique, et escomptait, grâce à elles, le retour de beaucoup de donatistes à l'Église. Mais les chefs du parti donatiste soulevèrent leurs partisans, et l'évêque de Bagaï, Donat, suscita une révolte de circoncellions [1]. Un moment vainqueurs, les rebelles furent bientôt écrasés, et Macaire usa de tant de rigueur que, dans la suite, les donatistes ne parlaient qu'avec exécration des [63
tempora Macariana. Donat de Bagaï fut exécuté, ainsi que les plus turbulents parmi les révoltés [2]; d'autres, et parmi eux Donat le grand, furent exilés [3]; plusieurs prirent la fuite, mais un plus grand nombre firent un semblant de soumission à l'Église. Le service divin des donatistes fut aboli, et leur schisme parut complètement détruit. Pendant tout le règne de Constant et de Constance, il ne donna plus en effet signe de vie [4].

logie de l'empire romain, p. 448, note 1, préferent 348 ; Duchesne, *Le dossier du donatisme*, p. 591, et H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, t. I, p. 346, adoptent la date 347. Ces délégués et leur mission sont connus grâce à l'excitation qui se fit autour d'eux. Une première tentative d'apaisement et d'union avait échoué par la faute des donatistes à qui on ne proposait rien moins que de se dissoudre. Ursace, et après lui Léonce, avaient eu recours aux dragonnades. Nous avons groupé quelques renseignements sur cette tentative dans *L'Afrique chrétienne*, t. I, p. 346, note 4. Paul et Macaire recueillaient donc une difficile succession. On les qualifiait d'*operarii unitatis*. Donat de Carthage les repoussa; en Numidie, on se révolta à leur approche. A Bagaï, on livra bataille. Il existe une excellente étude sur cet épisode, dans C. Pallu de Lessert, *Fastes des provinces africaines*, 1901, t. II, 1re partie, p. 240-246. Cf. Audollent, *Carthage romaine*, p. 520, notes 1-5. (H. L.)

1. Sur les circoncellions, sorte de moines-communards, cf. Pallu de Lessert, *op. cit.*, t. II, part. 1, p. 242, note 3 ; D. Völter, *Der Ursprung der Mönchthums*, in-8, Tübingen, 1900 ; M. von Nathusius, *Zur Charakteristik der Circumcillionem des IV. und V. Jahrhunderts in Afrika*, dans *Der Protestant*, herausgegeb. v. Staerk, 1900, p. 38 ; F. Martroye, *Une tentative de révolution sociale en Afrique. Donatistes et circoncellions*, dans la *Revue des quest. historiques*, 1904, t. LXXVI, p. 353-417 ; 1905, t. LXXVII, p. 5-53. (H. L.)

2. Pour le martyre de Donat de Bagaï et de Marculus, cf. H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, t. I, p. 347, note 2. (H. L.)

3. Donat mourut en exil, probablement entre 350 et 355. Cf. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. VI, p. 123. (H. L.)

4. Sur les destinées du donatisme, auquel nous aurons occasion de revenir à propos de la conférence de 411, cf. A. Audollent, *op. cit.*, p. 505-540 ; H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, t. I, p. 313-380. (H. L.)

[634] Les évêques catholiques de l'Afrique célébrèrent un concile à Carthage [en 349] [1], sous la présidence de Gratus, pour remercier Dieu de la fin du schisme et pour prescrire de salutaires ordonnances [2].

1. Hefele écrit : « entre 345 et 348; » nous tenons la date 349 pour plus probable. Cette date est adoptée par Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. VI, p. 124 ; Gams, *Series episcoporum*, p. 463 ; Goyau, *Chronologie*, p. 449 ; A. Audollent, *op. cit.*, p. 521. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 143, 151, place le concile en 348 ; *P. L.*, t. VIII, col. 774, note 4, vers 348 ; P. Allard, dans la *Revue des quest. hist.*, 1895, t. LVIII, p. 8, n. 1, en 346 ; P. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, t. III, p. 222, en 348 ou vers cette année. Il est malaisé de concilier ces dates avec la mission des délégués impériaux, les *operarii unitatis*, mission certainement antérieure au concile, puisque Gratus y fait allusion dans son discours d'ouverture. (H. L.)

2. Les actes de ce concile se sont conservés dans deux anciennes collections : ms. Paris, *cod. lat. Paris*, *3858 e* du XIII[e] siècle, et dans de nombreux mss. de l'*Hispana*, cf. Maassen, p. 152 et 667. Editions dans *Regia*, t. III, col. 101. Le procès-verbal n'était connu que dans l'*editio vulgata* du Pseudo-Isidore jusqu'au temps où Labbe publia une seconde recension d'après les mss. du Vatican compulsés par Luc Holstein. Hardouin la republia d'après un ms. de la bibliothèque du collège de Clermont, de Paris, avec des variantes que Schelstrate avait relevées sur un ms. de l'Escurial. Mansi, *op. cit.*, t. III, p. 143, 153, a reproduit les deux éditions d'après Labbe en y ajoutant les variantes de Hardouin. Labbe, *Concil.*, t. II, col. 713-720, 1821-1827 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 683 ; Emm. a Schelstrate, *De primatu Carthaginensi non autocephalo*, dans *Eccl. Afric.*, 1679, p. 129-145 ; Coleti, *Concil.*, t. II, col. 745, 753 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 143-158 ; Gonzalez, *Collectio canonum Ecclesiæ Hispanæ*, in-fol., Madriti, 1808, p. 113 ; Bruns, *op. cit.*, p. 111 ; Fr. Lauchert, *Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien*, in-8, Freiburg im Br., 1896, p. 152, d'après Gonzalez ; *P. L.*, t. VIII, col. 774 sq. ; Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. VI, p. 123 ; P. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.*, in-8, Paris, 1905, t. III, p. 221. Les deux recensions ne diffèrent entre elles que par des détails insignifiants. Toutes deux ont perdu leur en-tête et les signatures, néanmoins l'authenticité est indiscutable. La *Breviatio canonum* du diacre Ferrand contient un grand nombre d'extraits et de citations des canons (n. 24, 27, 119, 122-123, 125-126, 128, 133, 175, 183). D'autres statuts se trouvent reproduits par les conciles de Carthage, en 419 et en 525. *Conc. Carthag.*, ann. 419, can. 5, ann. 525; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. VIII, col. 643. Le document, quoique dépourvu de titre et de date, renferme un préambule ; ensuite, Gratus ouvre la séance avec ses collègues de la Proconsulaire et des diverses provinces africaines dont les noms suivent pour les principaux personnages. Après le discours de Gratus commence l'énumération des quatorze canons. Chaque proposition est accompagnée du nom de l'évêque qui la présente, des opinions des assistants, de l'avis du président et du vote du statut. Les moindres incidents de séance sont notés. Gratus achève la session par un discours qui clôt le procès-verbal. « L'évêque de Carthage passe en revue les principales motions adoptées, propose d'édicter des peines sévères contre ceux

Les deux premiers canons concernent les donatistes; le premier défend de rebaptiser les hérétiques ou schismatiques repentants, on les réconciliera, suivant le rite romain, par l'imposition des

qui transgresseraient les canons, et invite tous les membres du concile à signer. Tous dirent: Notre accord est attesté par le procès-verbal de ce concile et il sera confirmé par notre signature. Et ils signèrent, ajoute le greffier. Malheureusement il ne reste rien de ces signatures. Sans ces petites lacunes du début et de la fin, le document serait l'un des plus complets en ce genre. » Le concile était nombreux. Le procès-verbal mentionne la présence des évêques « des diverses provinces africaines », la recension espagnole compte « cinquante évêques » (Fr. Lauchert, *op. cit.*, p. 152), mais on ignore la source de ce renseignement. Le procès-verbal nomme dix-sept évêques, onze dans le préambule, six autres dans les canons, mais les noms de plusieurs sièges sont tellement altérés qu'on ne peut les identifier, pour le plus grand nombre, qu'avec mille difficultés. On trouve six évêques de Proconsulaire, cinq de Byzacène, trois de Numidie, peut-être les trois autres étaient-ils de Maurétanie. L'objet principal du concile était la consécration de la pacification religieuse obtenue par la force, la confirmation de plusieurs décisions prises récemment par les conciles provinciaux, enfin l'affermissement de quelques points de discipline. Les décrets rendus par le concile relativement aux schismatiques montrent un souci de la mesure si rare d'ordinaire en Afrique qu'on ne peut guère y voir qu'un vif sentiment de l'instabilité de la pacification présente. Le discours de Gratus témoigne du même état d'esprit : « Rendons grâces à Dieu, dit-il, à Dieu Tout-Puissant et à Jésus-Christ. Il a mis un terme à ces funestes schismes ; il s'est tourné vers son Église, pour ramener dans son sein tous ses membres dispersés. Il a ordonné au très religieux empereur Constant de rétablir l'unité et d'envoyer les ministres de sa sainte entreprise, les serviteurs de Dieu, Paul et Macaire. Donc, par la volonté de Dieu, nous sommes réunis en un seul corps. Nous avons pu célébrer des conciles dans les diverses provinces ; et aujourd'hui, le concile de l'Afrique entière s'assemble à Carthage par la grâce de Dieu. Délibérez avec votre humble serviteur. Discutons les statuts nécessaires; et en le faisant, souvenons-nous des préceptes divins et de l'enseignement des Écritures. Rappelons-nous que l'unité est rétablie ; sur chaque point, nos votes doivent montrer en même temps que Carthage n'affaiblit pas la force de la loi, et que, néanmoins, en ce temps d'unité, elle ne prend point de décisions trop sévères. » Il semble que malgré l'honneur de la présidence qui lui était déféré, l'évêque de Carthage n'avait plus dans le concile le rôle prépondérant qui était le sien un siècle auparavant, au milieu du IIIe siècle. Le procès-verbal nous montre Gratus présidant le concile et faisant les premières propositions, mais son rôle ne laisse pas d'être effacé. A côté de lui on compte neuf orateurs qui emportent le vote de neuf canons sur quatorze. Le texte des canons montre à quel point la discipline s'est relâchée dans l'Église d'Afrique. On y parle de clercs qui pratiquent l'usure (can. 13), ou qui sont engagés dans les intérêts profanes (can. 6, 8-9) ; plusieurs abandonnent la communauté sans prévenir (can. 5, 7) ; ou bien transgressent les statuts (can. 14). Tels évêques empiètent sur leurs voisins et ne respectent pas les contrats (can. 10, 12) ; à Madaure, on brocarde

mains; le canon retire le titre de martyrs à ceux qui se sont donné la mort (c'était le cas de quelques circoncellions). Les autres canons concernent la discipline ecclésiastique et n'ont plus de rapport aux donatistes [1]. Les canons 3e et 4e défendent aux ecclésiastiques et aux religieuses, aux veufs et aux veuves, d'habiter avec des femmes ou des hommes étrangers [2]; le 5e canon défend aux évêques de recevoir un clerc étranger, s'il n'a pas des lettres de son évêque, et défend de l'ordonner si cet évêque n'y consent [3]. D'après le 6e canon, les clercs ne doivent pas se mêler d'affaires temporelles; d'après le 7e, on ne doit admettre aucun étranger à la communion eucharistique s'il n'a pas des lettres de son évêque. Le 8e canon défend d'ordonner un tuteur, le 9e étend cette défense à tous ceux qui s'occupent des affaires des autres; le 10e recommande aux clercs de ne pas se nuire mutuellement par jalousie; le 11e veut que l'on punisse les clercs orgueilleux, le 12e que l'on soit fidèle à tenir les traités qui ont été conclus, le 13e défend aux clercs de faire l'usure, enfin le 14e punit de peines sévères ceux qui transgresseront les statuts du concile.

71. Photin et les premiers conciles tenus à son occasion.

Le nom de Photin, évêque de Sirmium, a été mentionné ici plusieurs fois déjà; ce personnage donna lieu après le concile de Sardique à toute une série de synodes.

Marcel d'Ancyre [4], dans l'espoir de couper court aux arguments

sur le dos de l'évêque (can. 12). L'attitude de Gratus est celle d'un homme modéré qui redoute les interventions. C'est bien le type d'homme que dépeint Hosius de Cordoue, au concile de Sardique, lorsqu'il parle de « ces évêques africains, qui dédaignent et méprisent les conseils salutaires de notre très saint frère et co-évêque Gratus » (*Conc. Sardic.*, can. 8). (H. L.)

1. Nous croyons cependant qu'on peut rattacher aux deux premiers canons le dernier de la série qui édicte des mesures sévères contre clercs et laïques indociles ou rebelles aux prescriptions du concile ; ces mesures devaient atteindre surtout les donatistes et les circoncellions. (H. L.)

2. Voir le canon 3e du concile de Nicée.

3. Voir les canons 13e et 15e de Sardique.

4. Marcel d'Ancyre, sans tenir un des premiers rôles dans le conflit arien, est beaucoup plus et beaucoup mieux qu'un comparse. On le connaissait depuis longtemps et on était assuré de le retrouver dans toutes les bagarres théologiques, aussi reparaît-il sans cesse dans notre *Histoire des Conciles* et il y aura intérêt à l'étudier une fois pour toutes. Il avait assisté (Mansi, *op. cit.*,

que les ariens apportaient contre la foi de Nicée, s'était laissé aller à des expressions et à des opinions hétérodoxes. Il avait imaginé une distinction entre le *Logos* et le Fils. D'après son langage le Fils était la réunion du Logos avec l'homme Jésus ; le Logos était l'enten-

t. II, col. 527, 534) et présidé (peut-être et c'est même fort douteux malgré le *Libellus synod.*, sæc. IV, Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 539) au concile d'Ancyre de 314 (Zahn, *Marcellus von Ancyra*, p. 8, contredit Hefele sur ce point d'ailleurs peu important). C'est à Nicée que Marcel brûle ses vaisseaux et se donne à l'orthodoxie consubstantielle. Marcel, *Epist.*, *P. G.*, t. XXIV, col. 834 ; S. Jules, *Epist.*, dans S. Athanase, *Apolog. cont. arian.*, c. XXIII, *P. G.*, t. XXV, col. 285. Cf. Gelzer, *Patrum Nicænorum nomina*, in-12, Leipzig, 1898, p. 224. Cependant on ne paraît pas faire alors grande attention à lui et son activité ou son mérite littéraire semblent passer inaperçus. Ce n'est que dix ans plus tard qu'il se signale par sa politique ecclésiastique et un premier écrit théologique de certaine étendue. A partir de ce moment on ne le perd pas de vue. Les conciles de Tyr et de Jérusalem s'occupent de lui, le concile de Constantinople, en 336, le condamne. S. Hilaire, *Fragmentum III*, n. 3, *P. L.*, t. X, col. 661. La théologie de Marcel développée par Photin ne manque pas d'intérêt. On n'en peut juger que d'après les fragments subsistants de son livre dont le titre même est inconnu. Mölher, *Theologische Studien und Kritiken*, 1869, p. 149 ; Zahn, *op. cit.*, p. 49. Saint Hilaire le désigne par son aspect le plus discuté quand il dit : *liber quem de subjectione Domini ediderat* ; était-ce là le titre même ? on peut garder quelque hésitation à ce sujet. Batiffol, *La littérature grecque*, 1097, p. 272, convertit ce titre latin en : περὶ τῆς τοῦ υἱοῦ ὑποταγῆς. C'était un violent écrit de controverse provoqué par un livre du lucianiste Asterios et devenant vite une attaque contre tout ce que le parti eusébien comptait de gens illustres, morts ou vivants. Outre ce qu'une semblable offensive comportait de crânerie, c'était en plus une nouveauté, car Nicée n'avait guère de défenseurs dans le monde littéraire. Marcel repoussait énergiquement dans l'eusebianisme ce que cette doctrine tenait de l'origénisme et de l'arianisme. Quant à lui, il ne voulait qu'un Dieu unique et cet ἓν πρόσωπον est pour lui une μονὰς ἀδιαίρετος δυνάμει. En même temps, il admet une certaine différenciation en Dieu, simple μονας jusqu'à la création. Dieu inaugure alors la première période de l'histoire du salut par le προελθεῖν du *Logos* qui était éternellement en lui. Ce προελθεῖν δραστικῇ ἐνεργείᾳ n'est pas quelque chose de momentané retournant aussitôt à la condition antécédente. Non. Le *Logos* est l ἐνέργεια δραστική de Dieu, agissant depuis lors et demeurant δυνάμει en Dieu. Dans l'incarnation du *Logos* sa sortie du sein de Dieu va jusqu'à un κεχωρίσθαι τοῦ πατρὸς διὰ τὴν τῆς σαρκὸς ἀσθένειαν très caractéristique. A ne prendre que le πνεῦμα à la suite du προελθεῖν, le *Logos* est ἓν καὶ ταὐτον avec Dieu ; à ne considérer dans le Sauveur que la κατὰ σάρκα προσθήκη, la divinité paraît alors ἐνεργείᾳ... μόνῃ πλατύνεσθαι. Mais le *Logos* est aussi bien δυνάμει dans l'intervalle compris entre la création et l'incarnation que dans la δευτέρα κατὰ ἄνθρωπον οἰκονομία. Dieu et son *Logos* ne doivent pas être disjoints ; la foi voit dans le Christ historique le Père, le Dieu unique étant devenu visible en lui. D'une manière analogue, Marcel conçoit l'Esprit comme inclus dans le *Logos* jusqu'à Joa., XX, 22 ;

dement divin, lequel ne s'était pas manifesté hors du Père avant la création du monde. Il y séjournait à l'état latent. La tendance de Marcel vers la négation de l'hypostase éternelle du Logos et son existence personnelle éternelle le rapprochait du sabellianisme. En

il sort alors, ἐνεργείᾳ, du Père et du Fils et agit de concert avec eux. Après l'effusion de l'Esprit, Joa, xx, 22, il y a une τριάς ou plutôt ἡ μονὰς φαίνεται πλατυνομένη εἰς τρίαδα. Le chrétien croit dès lors au Père, au Fils qui est le Seigneur élevé aux cieux et à son Saint-Esprit demeurant dans l'ἐκκλησία. Mais ce πλατύνεσθαι n'a pas amené à un διαιρεῖσθαι de la μονᾶς ; elle est δυνάμει ἀδιαίρετος ; le *Père*, le *Logos* et le *Pneuma* sont le Dieu unique. Et la μονὰς pure étant antérieure à la τριὰς pure, il en adviendra quelque chose de nouveau ainsi qu'il en était avant la création. Après la parousie où le Christ reparaîtra dans sa chair, le *Logos* et le *Pneuma* seront entièrement unis à Dieu, « pour que le *Logos* soit Dieu comme il était avant que le monde fut. » La βασιλεία du Christ prendra fin alors ; mais le *Logos*, dont la domination n'a pas eu de commencement ni souffert d'interruption, possède alors, pleinement uni de nouveau au Père, la totale domination de Dieu, comme auparavant. L'écrit ne nous apprend pas ce qui advient de la chair du *Logos* dès ce moment où elle ne peut plus lui servir. — Le développement trinitaire de la monade divine appartient a la série des οἰκονομίαι. Le monothéisme de Marcel représente sa veritable originalité théologique. L'évêque d'Ancyre a grand soin de faire remarquer que le λόγος ἄσαρκος s'appelle dans l'Écriture du simple nom de *Logos* et pas du nom de Fils de Dieu. Il rapporte les notions υἱὸς θεοῦ πρωτότοκος πασης κτίσεως (*Coloss.*, I, 15), εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου (*ibid.*), ainsi que toutes les désignations bibliques du Christ, sauf la notion du *Logos*, au *Logos* incarné. Cette conception paraît lui avoir tenu fort à cœur, car il l'a présentée à plusieurs reprises. Elle lui rendait, dans sa polémique, ce grand service d'échapper à la doctrine eusébienne d'une γέννησις du *Logos* prétemporelle ruinant son éternité et d'échapper de même à la doctrine d'une génération éternelle. Au reste, ce point de vue s'accommodait sans peine à sa conception théologique fondamentale. Comme chez Ignace et chez Irenée l' « économie de l'homme nouveau est au centre de sa pensée, le Christ historique à la fois Dieu rendu visible et homme parfait (Ignace, *Ad Ephes.*, XIX, 3 ; XX, 1 ; *Smyrn.*, IV, 2) réalise la ressemblance voulue dans la création. Si étroitement liées que soient ces dernières idées à la théologie de Marcel et si fermement qu'il se tint à l'éternité du *Logos*, l'exclusion formelle du γεννηθῆναι et le refus d'associer les notions de Fils et de λόγος ἄσαρκος étaient pour lui quelque chose de relativement moins important. Pourvu qu'on lui accordât l'existence eternelle du *Logos* en Dieu il pouvait concéder que le προελθεῖν fût désigné comme γεννηθῆναι. C'est ce qui explique comment il pouvait s'accommoder si bien de la doctrine de Nicée — où d'ailleurs il n'est pas question de « génération éternelle » — et dans sa lettre au pape Jules il a même admis la notion du Fils préexistant. Ce point aide à comprendre la fortune de Marcel après 336. A cette date, Marcel est condamné par le concile de Constantinople qui fait dans son livre un choix de « propositions hérétiques » et les adjoint aux actes du synode et à la lettre adressée à l'Église d'Ancyre pour lui signifier cette condamnation de son évêque et réclamer la des-

outre on pouvait lui reprocher quelque accointance avec les doctrines complétement hérétiques de Paul de Samosate et des ébionistes, car pour lui le Christ (différent en cela du *Logos*) n'était pas véritablement Dieu. L'ἐνέργεια δραστική de Dieu habi-

truction des copies de son écrit. On lui donne dès lors un successeur, Basile, *ne ulterius oves Christi... macularet*. On ne sait où Marcel se réfugia ; d'après Ffoulkes, dans *Dict. of christ. biogr.*, t. III, p. 809, il vint à Rome : c'est peu vraisemblable quand on relit ce que le pape Jules dit de sa visite en 340. Quoi qu'il en soit, dès 337, il rentre dans son évêché. Cf. S. Athanase, *Hist. arianor. ad monachos*, c. VIII. Zahn, *op. cit.*, p. 64, ne met pas en doute sa réinstallation qui donna lieu à des scènes tumultuaires dont on se renvoya, d'un parti à l'autre, la responsabilité. S. Athanase, *Apolog. contra arianos*, c. XXXIII. Cette réinstallation semble douteuse à Loofs, dans *Realencyklopädie*, t. XII, p. 262. Sur ces entrefaites Marcel est condamné une seconde fois par un nouveau concile tenu à Constantinople (fin de 338 ou début de 339), d'après Zahn. Ce pourrait bien être : automne de 338, si la condamnation de Marcel coïncide avec celle de Paul de Constantinople. Des lettres des eusébiens, envoyées à Rome peut-être au nom de ce synode, l'y représentent comme hérétique. Jules, *Epist.*, dans Athanase, *Apolog. contr. arianos*, c. XXXII. Dans l'été de 339 (ou quatre trimestres avant le synode d'automne de 340), Marcel est déclaré innocent par le concile de Rome. A Sardique, nouvelle condamnation par les Orientaux, nouvelle justification par les Occidentaux et par ceux-ci, quoi qu'on en dît, en pleine connaissance de cause. L'encyclique (S. Athanase, *Apolog. contra arianos*, c. XLVII) assure que le livre de Marcel fut examiné et on s'en aperçoit. *Marcelliana*, édit. Rettberg, 1794, p. 105 ; Zahn, *op. cit.*, p. 77. Aussi bien le symbole proposé par Hosius et Protogène et repoussé par le concile pour des raisons politiques, ne fait que défendre la doctrine trinitaire de Marcel. A partir de cette époque Marcel rentre dans l'ombre. Quoi qu'en dise Sozomène, il n'est pas vraisemblable qu'il soit remonté une fois encore sur son siège d'Ancyre pour en être chassé une fois de plus, en 350. En Orient, l'héritage de Marcel relevé par son disciple Photin le monarchien acheva de discréditer le vieil évêque et son souvenir contre lequel s'acharnèrent les homoïousiens non moins zélés « anti-marcellinistes » que les eusébiens eux-mêmes. On retrouve, dans les camps théologiques les plus divers de l'Orient, les traces d'une copieuse littérature « anti-marcelline ». Zahn, *op. cit.*, p. 85. En Occident, entre 343 et 380, aucun concile ne parle plus de Marcel (cf. Hilaire, *Fragment. II*, 22, *P. L.*, t. X, col. 651) et saint Basile, *Epist.*, LXIX, n. 2, se plaint que les Occidentaux, si animés contre Arius, n'ont pas un mot de blâme pour Marcel. D'après une indication de saint Hilaire, *Fragment. II*, 21, 23, saint Athanase aurait, après Sardique, pris ombrage de Marcel et lui aurait refusé « personnellement » la communion. Mais il semble s'être toujours refusé à le combattre en public, ce qui permet de retirer l'attribution faite à Athanase de l'*Oratio IV contr. arianos*. Stülcken, dans *Texte und Untersuchungen*, nouv. série, 1889, t. IV, part. 1, p. 50 sq. ; Hoss, *Studien über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius*, Freiburg, 1899, p. 123 sq. Saint Épiphane, *Hæres.*, LXXII, 4, a eu directement connaissance de cette indulgence d'Athanase. Marcel mourut avant 376, une année ou deux avant la composition du

tait, disait-il, dans le Christ, elle agissait en lui. L'élève de Marcel, Photin, né à Ancyre, et qui, après avoir été longtemps diacre de Marcel, était devenu évêque de Sirmium [1] en Pannonie, développa cette doctrine; mais il est très difficile de discerner, à cause de l'inexactitude des documents originaux, quelle est à proprement parler la doctrine de Marcel et quelle est celle de Photin [2], et en particulier nous ne connaissons rien de certain sur la doctrine de la Trinité
35] professée par Photin [3].

catalogue d'hérésies de saint Épiphane. *Hæres.*, LXXII. 1. De son activité littéraire entre 346 et 376 on ne sait rien de précis. S. Jérôme, *De vir. illustr.*, LXXXVI). A sa mort, il comptait encore de nombreux partisans en Galatie (S. Basile, *Epist.*, CCLXVI, 1), sans qu'on puisse savoir à quel point ses idées étaient comprises et suivies. L'ἔκθεσις πίστεως (Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 469 ; *Marcelliana*, édit. Rettberg, p. 111; Zahn, *op. cit.*, p. 91) n'admet qu'une hypostase dans la τρίας et est certainement influencée par la doctrine générale de Marcel. Entre la mort d'Athanase et 376, les marcellinistes d'Ancyre adressèrent à l'évêque égyptien de Diocésarée de Palestine, une confession incluant la doctrine de Nicée, dans laquelle l'influence de Marcel était réduite à fort peu de chose et les termes de Marcel tels que πλατυσμὸς et συστολὴ condamnés. Bref Marcel ne laissa aucun représentant de sa théologie. En 380 environ Damase condamna, sans nommer Marcel, les idées soutenues jadis par lui, mais déformées par les polémiques. Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 483 ; Théodoret, *Hist. eccles.*, l. V, c. XI. (H. L.)

1. Nous avons essayé, dans la note précédente, de déterminer la théologie de Marcel. (H. L.)

2. Sur Photin : Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, 1699, t. VI, p. 528-530, 760, 765-766 ; Chr. W. F. Walch, *Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien*, Leipzig, 1766, t. III, p. 1-70; Fabricius, *Biblioth. græca*, édit. Harles, Hamburg, 1804, t. IX, p. 222-226 ; C. R. W. Klose, *Geschichte aud Lehre des Marcellus und Photinus*, in-8, Hamburg, 1837 ; Th. Zahn, *Marcellus von Ancyra*, Gotha, 1867 ; A. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. II, 3e édit., p. 240 ; t. IV, p. 16 ; F. Loofs, *Die Trinitätslehre Marcells*, dans *Sitzungsberichte der Berl. Akad.*; *Hist-philos. Klasse*, 1902, p. 764-781 ; Farlati, *Illyricum sacrum*, 1817, t. VII, p. 518-533; Ffoulkes, dans *Dict. of christ. biogr.* ; M. Larroquanus, *Dissertatio duplex : 1° De Photino hæretico ejusque multiplici damnatione* ; *2° De Liberio, pontifice romano*, in-8, Genevæ, 1670 ; D. Petau, *De Photino hæretico ejusque damnatione in V synodi facta ac de duplici Sirmiensi contra illum synodo et formulis in posteriore editis, dissertatio*, in-8, Parisiis, 1636 ; Labbe, *Concilia*, 1671, t. II, col. 729-739 ; P. de Marca, *Opusc. varia*, 1681, p. 463 ; Sirmond, *Opera varia*, 1696, t. IV, p. 539-562 : *Elenchus diatribæ utriusque de Photino et Sirmiensi synodo ;* Zaccaria, *Thes. theolog.*, 1762, t. II, p. 515-528 ; Dorner, *Die Lehre von der Person Christi*, 2e édit., t. I, p. 881 sq. ; Baur, *Die Lehre von der Dreieinigkeit*, t. I, p. 242 sq. ; Loofs, dans *Realencyklopädie fur protest. Theol. und Kirche*, t. XV, p. 372-374. (H. L.)

3. Nous essaierons de caractériser ici brièvement la doctrine de Photin de Sirmium (aujourd'hui Mitrowiz, près de Peterwardein). Photin distingua

Au reste ce ne fut pas la doctrine adoptée par Photin sur la Trinité qui souleva contre lui le plus violent combat, mais bien sa Christologie [1], dans laquelle il rabaissait le Christ jusqu'à la condition d'un homme que Dieu avait glorifié à cause de ses vertus et qu'il avait adopté pour son Fils. Le *Logos* avait habité tout particulièremen en lui à cause de sa perfection morale (c'était à proprement parler l'ἐνέργεια δραστική qui avait habité dans l'homme Jésus) et avait opéré des miracles par son intermédiaire. D'après Marius Mercator, Photin aurait enseigné que le Christ était fils de Joseph et de Marie [2]; mais d'après Épiphane, Vigile de Tapse et Cassien, il aurait, de même que Marcel, enseigné la naissance surnaturelle du Christ [3]. Nous sommes porté à accepter cette

dans la doctrine trinitaire, comme son maître Marcel, entre le *Logos* et le Fils. Il nia l'existence du *Logos* en Dieu, soutint la pluralité des hypostases et anticipant sur la terminologie de Nestorius, appela Dieu λογοπάτωρ. Photin tendait à la négation de la personnalité éternelle du *Logos* et de l'existence de la Trinité dans l'immutabilité de Dieu. Photin se trouvait ainsi plus près du sabellianisme que son maître ne l'avait été. Mais inquiet de l'abus qu'on pouvait faire du πλατύνεσθαι de Dieu, l' « extension » divine dont parlait si complaisamment Marcel, il expliquait ce terme, insistant surtout sur l'indivisibilité divine. Du *pneuma* il faisait une manière de deuxième *logos*, une seconde « extension » analogue à celle qui se manifesta dans le Fils. (H. L.)

1. Dans sa Christologie, Photin dépassait une fois encore son maître en diminuant, plus que celui-ci ne l'avait osé faire, l'élément divin dans la personne du Sauveur. On ne pouvait guère manquer de soutenir la divinité du Sauveur quand Marcel s'ingéniait à établir entre les deux natures une union indivisible. Avec Photin il n'est plus question de cette étroite intimité, son Sauveur n'est qu'un homme à qui une éminente vertu a mérité la faveur d'une intimité avec Dieu. Vigile de Tapse, *Dialog. contr. arian., sabell.*, Phot. I, c. IV, *P. G.*, t. LXII, col. 182. Photin abandonnait la distinction capitale entre deux aspects du *Logos* : δύναμις et ἐνέργεια, renonçait à la théorie du πλατυσμός et la naissance surnaturelle; ainsi son Christ ne différait plus de celui de Paul de Samosate et des ébionites. Zahn, *op. cit.*, p. 189-194. (H. L.)

2. Marius Mercator, *Dissertatio de duodecim anathem. Nestorii*, édit. Garnier, p. 164; Baur, *Die Lehre der Dreieinigkeit*, p. 547, note. [En réalité il n'y aurait eu dans cette affirmation qu'une conséquence logique des principes théologiques de Photin. (H. L.)]

3. Saint Épiphane, *Hæres.*, LXXII, n. 3, *P. G.*, t. XLII, col. 385, fait erreur quand il dit que Photin avait admis une transformation de la nature humaine en nature divine. On peut supposer qu'il avait inféré cela du douzième anathématisme du concile de Sirmium dont voici le texte : « Si quelqu'un entendant ces mots *le Logos s'est fait chair*, croit que le *Logos* a été transformé en chair ou qu'il a en prenant la chair ressenti un changement, qu'il soit anathème. » Ce n'était pas la condamnation d'une proposition de Photin, mais une simple réfutation d'un reproche qu'il faisait à la doctrine orthodoxe. (H. L.)

dernière opinion [1] mais ; en revanche, Épiphane paraît s'être trompé quand il soutient que Photin expliquait la naissance de l'Homme-Christ par l'amoindrissement de la puissance du *Logos* et son ravalement jusqu'à l'humanité [2]. Épiphane s'est trompé en imputant à Photin une doctrine condamnée à Sirmium : il paraît vraisemblable que cette condamnation n'avait d'autre but que de frapper une croyance que Photin imputait à tort aux orthodoxes [3]. Quoi qu'il en soit de ce point particulier, l'affinité de l'enseignement de Photin avec l'ébionitisme et le samosaténisme est facile à constater.

6] Le premier anathème porté sur cet enseignement fut celui que contenait la longue profession de foi des eusébiens, la μακρόστικος du concile d'Antioche en 344; les eusébiens regardaient la doctrine de Photin comme identique à celle de Marcel d'Ancyre [4]. A partir de cette époque, plusieurs conciles eusébiens et orthodoxes censurèrent la doctrine de Photin, mais les données sur la date et le lieu de plusieurs de ces conciles sont si vagues et si incertaines, que des savants n'ont pu s'entendre à leur sujet. Nous ne pouvons songer à entreprendre l'analyse les raisonnements présentés par Baronius, Petau, Sirmond, Larroque, Pierre de Marca, Tillemont, Pagi, Constant, Fabricius, Mansi, Montfaucon, dom Ceillier et d'autres [5]. Nous pensons que, dès l'année 345, les évêques orthodoxes réunis à Mi-

1. Zahn, *Marcellus von Ancyra*, p. 191 sq., est d'un avis opposé, il soutient l'ébionitisme rigoureux de Photin.

2. Baur, *op cit.*, p. 547, note ; Dorner, *op. cit.*, p. 881, 882, note.

3. Klose, *op. cit.*, p. 78 sq.

4. S. Athanase, *De synodis*, c. XXVI, *P. G.*, t. XXVI, col. 727 sq. Athanase ne distingue guère ici entre Marcel et Photin attribuant à tous deux cette opinion que le *Logos* n'est pas éternel et que le règne du Fils aura une fin. Ce point est bien clair — nous l'avons montré plus haut — dans la doctrine de Marcel, il ne l'est guère dans la doctrine de Photin. (H. L.)

5. On trouvera dans Walch, *Ketzerhistorie*, t. III, p. 52-56, l'exposition de tous ces systèmes chronologiques. Cf. Petau, *Dissert. de Photino*, dans Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 185 sq., réponse de Sirmond, *Diatriba*, *examen continens*, dans Marca, *De concordia sacerdotii et imperii*, Francofurti, 1708, p. 330 sq., et dans le même ouvrage, p. 319, l'opinion personnelle de Marca sur la question. Toute cette polémique entre Petau et Sirmond est recueillie dans Sirmond, *Opera*, édit. Paris, t. IV, p. 531 sq.; édit. Venise, t. IV, p. 369. Nous avons donné plus haut le titre du livre de Matth. Larroque ; le travail le plus important est celui de Mansi, *De epochis Sardicensis et Sirmiensium conciliorum*, dans *Coll. concil.*, t. III, p. 8 sq. On lit encore avec profit Pagi, *Critica*, ad ann. 347, n. 8, 76 ; 349, n. 4, 9 ; 350, n. 6; 351, n. 10 sq.; Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, 1732, t. VI, dissert. sur les ariens, articles 41, 44, 46 ; D. Cous-

lan lancèrent l'anathème sur Photin afin de ne pas paraître partager les erreurs du disciple de Marcel, on aurait pu croire qu'ils défendaient ses erreurs. Saint Hilaire dit que Photin fut condamné dans ce concile comme hérétique [1]. Valens et Ursace appelèrent [637] aussi sur eux l'attention du synode de Milan. L'un et l'autre avaient été déposés par le concile de Sardique pour cause d'arianisme, mais à la suite de la réconciliation de Constance avec Athanase, ils avaient voulu, de leur côté, se réconcilier avec les nicéens [2] et abandonner l'hérésie d'Arius. Ils adressèrent en conséquence au concile de Milan un mémoire dans lequel ils prononçaient l'anathème contre Arius et ceux qui, avec lui, enseignaient que le Fils était sorti du néant et niaient son éternité [3].

Le concile invita les envoyés des eusébiens à prononcer de leur côté l'anathème contre l'arianisme. Ces envoyés étaient les évêques Démophile, Macedonius, Eudoxe et Martyrius [4], jadis députés du concile d'Antioche, en 344, pour remettre l'ἔκθεσις μακρόστιχος. Ils refusèrent et s'éloignèrent très irrités [5].

En 347, un nouveau concile se tint en Occident au sujet de Photin; [638] saint Hilaire ne dit pas s'il se tint à Rome ou bien de nouveau à Milan [6]. Il s'exprime ainsi : « Deux ans après la condamnation de

tant, notes à l'édition de S. Hilarii *Opera*; Montfaucon, *Vita S. Athanasii*; Fabricius, *Biblioth. græca*, t. XI, p. 378; Ceillier *Hist. génér. des auteurs ecclés.*, t. IV, p. 704. (H. L.)

1. S. Hilaire, *Fragmentum II*, n. XIX, *P. G.*, t. X, col. 645.

2. Saint Hilaire a conservé le texte de la rétractation d'Ursace et de Valence; elle se rapporte évidemment aux préliminaires du second concile de Milan. (H. L.)

3. S. Hilaire, *Fragmentum II*, n. 21, *P. L.*, t. X, col. 650, donne la lettre d'Ursace et de Valens adressée au pape Jules. S. Athanase, *Apolog. contr. arianos*, c. LVIII, *P. G.*, t. XXV, col. 353; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. III, c. XXIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 1105; Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 691; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 166.

4. S. Hilaire, *Fragmentum V*, n. 4, *P. L.*, t. X, col. 684; le pape Libère les nomme tous quatre, tandis que saint Athanase, *De synodis*, c. XXVI, *P. G.*, t. XXVI, col. 727 sq., ne mentionne pas Démophile.

5. Hilaire, *Fragmentum V*, n. 4, *P. L.*, t. X, col. 684; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 202, nous donne la lettre du pape Libère. On a cru à tort que le concile de Milan, dont parle la lettre de Libère, était antérieur à Sardique. La lettre de Libère est postérieure au concile d'Arles, soit 353 ou 354, elle fait probablement allusion au concile tenu à Milan, en 345, ce qui coïncide avec le terme de huit années antérieures qu'il fixe en parlant de la démarche des envoyés eusébiens.

6. Milan obtient l'assentiment formel de Gwatkin, *Studies*, p. 126, et ce point n'est pas douteux. Il en paraît ainsi à Loofs, dans *Realencyklopädie*, t. XV,

Photin par le concile de Milan, les évêques de plusieurs provinces se réunirent pour déposer Photin. En outre il était nécessaire d'excommunier plusieurs évêques, à cause de leur penchant vers l'arianisme et de leur crime de faux témoignage contre Athanase. Cette mesure détermina (évidemment par crainte de la déposition) Valens et Ursace à écrire au pape Jules pour solliciter leur admission dans l'Église »[1]. Nous possédons encore leur lettre dans laquelle ils accordaient que la mauvaise opinion qu'ils avaient eue antérieurement d'Athanase n'était pas fondée, et qu'ils souhaitaient maintenant entrer en communion avec lui[2]; Arius et ses partisans étaient au

p. 372-373 : *Bereits zwei Jahre nach der Mailänder Synode eine andere abendländische Synode vergeblich seine Absetzung zu erwirken versuchte. Dass diese Synode, die Photin gegenüber* propter factionem populi *ihr Ziel nicht erreichte, in Sirmium gehalten sei wie Petavius und andere annehmen, sagt Hilarius nicht; andere haben an Rom, andere an Mailand gedacht.* Le même auteur, dans *Realencyklopädie*, t. II, p. 29, accepte la tenue d'un second concile à Milan vers la fin de 346 ou le début de l'année suivante. (H. L.)

1. S. Hilaire, *Fragmentum II*, n. 19, *P. L.*, t. X, col. 646; S. Athanase, *Apolog. contr. arianos*, c. LVIII, *P. G.*, t. XXV, col. 354. On peut conclure de leur démarche en 347 que l'anathème lancé par Ursace et Valens, en 345, au concile de Milan, contre Arius, avait paru sujet à caution et n'avait pas été suivi de l'absolution et de la réintégration souhaitée par les deux compères. Voici leur rétractation : *Domino beatissimo papæ Julio Valens et Ursacius sal. Quoniam constat nos antehac multa gravia de nomine Athanasii episcopi litteris nostris insinuasse, atque litteris Sanctitatis tuæ conventos, ejus rei, de qua significavimus, non præstitisse rationem : profitemur ante Sanctitatem tuam, cunctis præsentibus presbyteris fratribus nostris, omnia quæ ante hac ad aures nostras pervenerunt de nomine prædicti, falsa nobis esse insinuata, atque omnibus viribus carere; atque ideo nos libentissime amplecti communionem prædicti Athanasii : maxime cum Sanctitas tua, pro insita sibi benevolentia errori nostro veniam fuerit dare dignata. Profitemur etiam quod si aliquando nos Orientales voluerint, vel idem Athanasius malo animo ad causam vocare, citra conscientiam tuam non adfuturos. Hæreticum vero Arium, sed et satellites ejus, qui dicunt: Erat tempus quando non erat Filius; et qui dicunt ex nihilo Filium, et qui negant Dei Filium ante sæcula fuisse; sicut per priorem libellum nostrum, quem apud Mediolanum porreximus, et nunc, et semper anathematizasse, hac manu nostra, qua scripsimus profitemur : et iterum dicimus hæresim arianam, ut superius diximus et ejus auctoris in perpetuum damnasse. Et manu Ursaci. Ego Ursacius episcopus huic professioni nostræ subscripsi.* (H. L.)

2. Cette démarche était un pas de plus et un pas très grave, dans la voie de la soumission. En 345, Ursace et Valens jetaient l'anathème à Arius, mais ne se résignaient pas encore à communiquer avec Athanase dont ils étaient, depuis la disparition d'Eusèbe de Nicomédie, les ennemis personnels les plus qualifiés. En 347, ils se résignaient à ce qui, deux années auparavant, leur paraissait impossible; c'est qu'ils redoutaient maintenant la déposition immé-

contraire de vrais hérétiques, ainsi qu'ils l'avaient déjà déclaré dans leur mémoire adressé au concile de Milan. Ils ajoutent une clause mémorable : « Dans le cas où Athanase ou les évêques orientaux voudraient leur intenter un procès, et les appeler en jugement (à cause de leur conduite antérieure), ils ne répondraient pas sans l'assentiment du pape. »

Saint Hilaire ajoute que cette lettre fut envoyée par les Romains deux ans après la condamnation de Photin. Par Romains il entend [639] surtout les Latins, et en particulier le concile que ces derniers tinrent à Milan, en 345, et dont nous avons parlé.

Valens et Ursace adressèrent vers cette époque une seconde lettre à Athanase (347) par l'entremise du prêtre Moïse d'Aquilée. Ils sollicitaient d'Athanase la communion ecclésiastique et lui demandaient une réponse amicale [1]. Ils obtinrent en effet leur pardon et furent reçus à la communion. D'après les bénédictins de Saint-Maur, éditeurs des œuvres de saint Hilaire, le concile s'est tenu à Milan; ils se basent sur ce que le concile tenu à Rimini en 359 dit que Valens et Ursace avaient été réintégrés dans l'Église par un concile de Milan [2], réintégration qui n'aurait pu avoir lieu lors du concile de 345.

Il fut plus difficile de régler l'affaire de Photin, qui jouissait d'un grand prestige dans son diocèse par suite de son activité et de ses dons oratoires. Il se maintint sur son siège épiscopal [3] malgré sa déposition par le concile qui jugea nécessaire, pour donner plus de force à son jugement, de le communiquer aux évêques de l'Orient [4]. Ceux-ci se réunirent dans la propre ville épiscopale de Photin, c'est-à-dire à Sirmium [5], où il avait été condamné à deux reprises comme

diate, car, dans le fond, leurs dispositions n'avaient pas varié. A ce moment, on pouvait donc se croire à la veille d'une entente durable. (H. L.)

1. S. Athanase, *Apologia contra arianos*, c. LVIII, *P. G.*, t. XXV, col. 354 ; S. Hilaire, *Fragmentum II*, n. 19, 20, *P. L.*, t. X, col. 646 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 166.

2. S. Hilaire, *Fragmentum VIII*, n. 2, *P. L.*, t. X, col. 700 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 304.

3. S. Hilaire, *Fragmentum II*, n. 21, *P. L.*, t. X, col. 650 ; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. IV, c. VI, *P. G.*, t. LXVII, col. 1120 sq.

4. S. Hilaire, *Fragmentum II*, n. 22, *P. L.*, t. X, col. 651.

5. La date du concile fait difficulté. Zahn, *Marcellus von Ancyra*, p. 80, le fixe de très bonne heure, en 347, au lendemain du concile de Milan. Cette date est acceptée par Loofs, dans *Realencyklopädie*, t. II, p. 29, et Le Bachelet dans le *Dictionn. de théolog. catholique*, t. I, col. 1817. (H. L.)

hérétique. Mais comme les membres de ce concile étaient ou ariens ou eusébiens, ils saisirent l'occasion de donner cours à leur ressentiment contre Athanase et le concile de Sardique. Dans leur réponse ils rappelèrent que Marcel d'Ancyre était, à proprement parler, le père des erreurs de Photin; ils remirent en question toute l'affaire
640] de Marcel, affirmèrent qu'il avait été absous à tort et d'une manière irrégulière par le concile de Sardique; enfin ils avancèrent qu'Athanase même avait cessé toute relation ecclésiastique avec Marcel d'Ancyre [1].

Le court symbole placé en tête des lettres synodales, montre les évêques partisans de l'arianisme. On y lit : *PROFITEMUR..... ET UNUM UNICUM EJUS FILIUM, DEUM EX DEO, LUMEN EX LUMINE, PRIMOGENITUM OMNIS CREATURÆ.*

Cette profession de foi était suivie de la condamnation de Photin et de la remarque relative à saint Athanase, afin qu'en acceptant et en signant la lettre synodale, chacun approuvât par le fait même ces trois points [2].

On se demande si la date de ce concile est 349 ou 350, c'est-à-dire avant ou après la mort de l'empereur Constant. Les bénédictins de Saint-Maur, éditeurs de saint Hilaire, se prononcent pour 349, parce que Sulpice-Sévère dit en parlant de ce concile : « Les évêques qui le composaient ont cherché à tromper les empereurs (ils étaient donc plusieurs), en reliant d'une manière artificieuse l'affaire de Photin à celle de Marcel et d'Athanase. » Les bénédictins en concluent que Constant vivait encore à l'époque du concile [3]. Zahn exprime la même opinion, il avance toutefois l'époque du concile jusqu'en 347 parce que d'après la version de saint Hilaire, ce concile suivit *immédiatement* la réintégration de Valens et d'Ursace. Dom Ceillier dit que le concile de Milan s'était adressé aux évêques orientaux parce que, depuis la mort de Constant (arrivée en janvier 350), Sirmium n'appartenant plus à l'empire d'Occident (qui était le lot de Magnence), cette ville avait été, ainsi que la Pannonie, occupée par le général Vétranion, qui s'y fit proclamer empe-

1. S. Hilaire, *Fragmentum II*, n. 22, 23, *P. L.*, t. x, col. 651 sq. On pouvait aisément connaître l'idée de derrière la tête des Orientaux. Ils considéraient la condamnation de Photin comme un acompte sur la cassation des décrets de Sardique et préméditaient de ressaisir le procès d'Athanase dès qu'ils auraient jour pour le mener à bonne fin. (H. L.)
2. S. Hilaire, *Fragmentum II*, n. 24, *P. L.*, t. x, col. 652.
3. S. Hilaire, *Fragmentum II*, n. 21, *P. L.*, t. x, col. 650, voir la note *b*.

reur le 1er mai 350. Mais, au mois de décembre de la même année, Sirmium fut de nouveau livrée à Constance [1].

Quoi qu'il en soit, que le concile se soit tenu avant ou après la mort de Constant [2], il n'en est pas moins certain que Photin, grâce aux guerres qui agitaient l'empire, se maintint sur son siège épiscopal; ce n'est qu'en 351, et lorsque Constance fut maître de toute la Pannonie et, par conséquent, de Sirmium, qu'on put le réduire. [641]

72. Nouveau concile et première formule de Sirmium [hiver de 351 à 352].

Sur le désir de l'empereur Constance, séjournant à Sirmium (après la chute de Vétranion), un grand concile se réunit en cette même ville, en 351 [3]. Il comptait parmi ses membres Narcisse de Néronias, Théodore d'Héraclée, Basile d'Ancyre, Eudoxe de Germa-

1. D. Ceillier, *Hist. génér. des aut. sacrés*, t. IV, p. 714 sq.

2. Nous avons dit plus haut que la date 347 était aujourd'hui généralement admise.

3. Dès le meurtre de l'empereur Constant (peu après le 18 janvier) le rapprochement artificiel des ariens qui ne tenait qu'à l'influence de l'empereur perd sa base. Le 25 décembre de la même année 350, Constance rencontre Vétranion au pas de Sucques. L'armée de Vétranion l'abandonne, Constance laisse la vie au vaincu et l'exile à Pruse en Bithynie; la puissance de Constance est dès lors incontestée. Cf. D. Petau, *De Photino hæretico ejusque damnatione in V synodis facta ac de duplici Sirmiensi contra illum synodo et formulis in posteriore editis, dissertatio*, in-8, Paris, 1636, *P. G.*, t. XLII, col. 1057-1072 ; J.-G. Dorscheus, *Collatio ad concilium Sirmiense sub Constantio imperatore habitum*, in-4, Argentorati, 1650 ; J. Sirmond, *Diatriba I Sirmitana : de anno synodi Sirmiensis et fidei formulis in ea editis*, in-8, Paris, 1680, (reproduit dans *Opera varia*, 1696, t. IV, p. 531-540) ; *Dissertatio II Sirmitana, examen continens dissertationis* de D. Petau, *ibid.*, p. 563-584 ; Pagi, *Critica*, 1689, ad ann. 351, n. 10-15 ; Hardouin, *Concilia*, 1700, t. I, p. 701 ; Coleti, *Concil.*, t. II, col. 779 ; N. Alexander, *Hist. eccles.*, 1778, t. IV, p. 489-491 ; F. A. Zaccaria, *Diatriba in qua nonnulla Petavianarum de Sirmiensi synodo dissertationum loca emendantur, illustrantur, vindicantur*, dans *Thes. theolog.*, 1762, t. II, p. 612-624 ; *Dissertat. lat.* 1781, t. II, p. 1-25 ; Marca, *Dissertat.*, 1763, p. 120-124 ; Mansi, *Supplém.*, t. I, p. 185 ; *Concil. ampliss. coll.*, t. III, p. 253 ; G. Massari, *Dissertazione storico-critica sopra il concilio di Sirmio e sopra la favolosa caduta di Liberio sommo pontifice e di Osio il grande vescovo di Cordova*, dans Zaccaria, *Raccolta di dissertazioni*, 1795, t. XIII, p. 1-143. (H. L.)

nicie, Macédonius de Mopsueste, Marc d'Aréthuse, ainsi que plusieurs autres eusébiens de marque. L'Occident y était représenté par Valens et Ursace, qui, depuis la mort de l'empereur Constant, se retrouvant sous la domination de Constance, étaient revenus aux doctrines eusébiennes. Socrate [1], Sozomène [2] ne nomment, il est vrai, que Valens comme présent au concile; mais, par contre, ils mentionnent la présence de l'évêque Osius, qui n'était certainement pas à Sirmium, pas plus que les autres évêques de l'empire de Magnence (351) [3].

Le concile déposa Photin coupable d'avoir partagé les erreurs de Sabellius et de Paul de Samosate, et il publia en même temps un symbole un peu ambigu suivi de vingt-sept anathèmes. On a appelé ce document *première formule de Sirmium*. Ce symbole nous a été conservé par Athanase, Hilaire et Socrate [4]. Il est identique au 4e symbole d'Antioche. Ce symbole a une physionomie orthodoxe : dès la première phrase, il anathématise l'arianisme proprement dit; mais
2] d'autre part il évite l'ὁμοούσιος et la terminologie de Nicée. Socrate attribue à l'évêque Marc d'Aréthuse la composition de ce symbole; assertion qui découle des paroles de cet historien, au sujet du 4e symbole d'Antioche. D'après lui, ce n'était pas le concile, mais bien les quatre évêques députés à l'empereur, et au nombre desquels se trouvait Marc, qui avaient composé ce symbole.

Les anathèmes prononcés à Sirmium sont ainsi conçus [5] :

Anathème 1.

Τοὺς δὲ λέγοντας ἐξ οὐκ ὄντων τὸν Υἱὸν, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως, καὶ μὴ

1. Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXIX, *P. G.*, t. LXVII, col. 276 sq.
2. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. IV, c. VI, *P. G.*, t. LXVII, col. 1120.
3 Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXIX, *P. G.*, t. LXVII, col. 276 sq. et les notes de Valois.
4. S. Athanase, *De synodis*, c. XXVII, *P. G.*, t. XXVI, col. 735 ; Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXX, *P. G.*, t. LXVII, col. 280 sq. ; Nicéphore, *Hist. eccles.*, l. IX, c. XXXI. *P. G.*, t. CXLVI, col. 341 sq. ; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. IV, c. VI, *P. G.*, t. LXVII, col. 1120. Saint Hilaire, *De synodis*, c. XXXVII, donne une traduction latine, dans Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 259 sq., Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, p. 702 ; Walch, *Symb.*, p. 123 ; enfin édition critique dans A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln*, 3e édit., Breslau, 1897, p. 196, n. 160; F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol.*, in-8, Leipzig, 1894, t. I, p. 260, 267. (H. L.)
5. Sur ces anathèmes, cf. Fuchs, *Biblioth. der Kirchenversamml.*, t. II, p. 188.

ἐκ τοῦ Θεοῦ, καὶ ὅτι ἦν χρόνος ἢ αἰων, ὅτε οὐκ ἦν, ἀλλοτρίους οἶδεν ἡ ἁγία καὶ [1] καθολικὴ Ἐκκλησία.

« Ceux qui disent que le Fils est né du néant ou d'un être autre que Dieu (c'est-à-dire qu'il est d'une autre substance que Dieu), ou bien qu'il y a eu un temps ou une durée où le Fils n'était pas, ceux-là sont rejetés par la sainte Église catholique. »

Anathème 2.

Εἴ τις τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱὸν δύο λέγει Θεούς, ἀνάθεμα ἔστω.

« Si quelqu'un appelle le Père et le Fils deux Dieux, qu'il soit anathème [2]. »

Anathème 3.

Καὶ εἴ τις λέγων Θεὸν τὸν Χριστὸν πρὸ αἰώνων [3] Υἱὸν τοῦ Θεοῦ ὑπουργηκότα τῷ Πατρὶ εἰς τὴν τῶν ὅλων δημιουργίαν μὴ ὁμολογῇ, ἀνάθεμα ἔστω.

« Si quelqu'un dit que le Christ est Dieu et Fils de Dieu avant tous les temps, sans admettre qu'il a aidé le Père dans la création de toutes choses, qu'il soit anathème [4]. »

Anathème 4.

Εἴ τις τὸν ἀγγέννητον, ἢ μέρος αὐτοῦ ἐκ Μαρίας λέγειν γεγεννῆσθαι τολμᾷ, ἀνάθεμα ἔστω.

« Si quelqu'un ose dire que le Non-engendré ou une partie de lui est né de Marie, qu'il soit anathème [5]. »

1. καὶ manque dans le *Cod. reg.*, de saint Athanase ; par contre saint Hilaire traduit : *sancta et catholica Ecclesia*. (H. L.)

2. Photin déclarait que le *Logos* avait reposé dans le Père, de toute éternité : ἀγέννητος. En conséquence on lui reprochait d'enseigner qu'il y avait deux dieux, puisqu'il prétendait qu'il y avait deux êtres non engendrés : le Père et le *Logos*. Le concile repousse la distinction que Photin prétendait établir entre Fils et Logos, et repousse le terme de *Logos* dans cet anathème. (H. L.)

3. Nicéphore écrit : προαιώνιον ; Hilaire : *Et si quis unum dicens Deum, Christum autem Deum ante sæcula Filium Dei obsecutum Patri in creatione omnium non confitetur, anathema sit.* (H. L.)

4. La traduction latine est un peu différente : *Et si quis, unum dicens Deum, Christum autem Deum ante sæcula Filium Dei obsecutum Patri in creatione omnium non confitetur, anathema sit.*

5. Cet anathème est dirigé contre le sabellianisme et contre Marcel d'Ancyre et Photin parce que, d'après ceux-ci, le *Logos* n'avait pas été engendré et que le Non-engendré s'était étendu sur le Christ au moyen de l'ἐνέργεια δραστική.

Anathème 5.

Εἴ τις κατὰ πρόγνωσιν πρὸ Μαρίας λέγει τὸν Υἱὸν [1] εἶναι, καὶ μὴ πρὸ αἰώνων ἐκ τοῦ Πατρὸς γεγεννημένον πρὸς τὸν Θεὸν εἶναι, καὶ δι' αὐτοῦ γεγενῆσθαι τὰ πάντα, ἀνάθεμα ἔστω.

« Si quelqu'un dit que le Fils a existé sans doute avant Marie, mais seulement dans la prescience de Dieu, et qu'il n'était pas en Dieu engendré du Père avant tous les temps, et que par lui toutes choses ont été
3] faites, qu'il soit anathème [2]. »

Anathème 6.

Εἴ τις τὴν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ πλατύνεσθαι ἢ συστέλλεσθαι φάσκοι, ἀνάθεμα ἔστω.

« Si quelqu'un dit que la substance de Dieu est sujette à s'étendre ou à se rétrécir, qu'il soit anathème. »

Anathème 7.

Εἴ τις πλατυνομένην τὴν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ, τὸν Υἱὸν λέγοι ποιεῖν, ἢ τὸν πλατυσμὸν τῆς οὐσίας αὐτοῦ Υἱὸν ὀνομάζοι [3], ἀνάθεμα ἔστω.

« Si quelqu'un dit que la substance de Dieu en se dilatant a formé le Fils, ou appelle Fils l'extension de la substance de Dieu, qu'il soit anathème [4]. »

Anathème 8.

Εἴ τις ἐνδιάθετον ἢ προφορικὸν λόγον λέγοι τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, ἀνάθεμα ἔστω.

« Si quelqu'un appelle le Fils de Dieu *Logos* pensé ou bien prononcé, qu'il soit anathème [5]. »

1. τὸν ἐκ Μαρίας λέγοι υἱόν, Socratee t Nicéphore ; Hilaire : *et si quis secundum præscientiam vel prædestinationem a Maria dicit Filium esse.* (H. L.)

2. Par le mot Fils, Photin entendait la réunion du divin et de l'humain, ainsi selon lui, le *Fils* était *plus jeune* que Marie. Aux objections tirées des textes de l'Écriture il répondait « que le Fils avait existé, en effet, de toute éternité dans la prescience de Dieu, mais non d'une manière absolue ».

3. Hilaire : *aut latitudinem substantiæ ejus, sicut sibi videtur.* (H. L.)

4. D'après Baur, *Die Lehre der Dreieinigkeit*, p. 548, n. 40, le concile jette l'anathème non sur une erreur de Photin, mais sur une erreur que Photin imputait à l'Église catholique ; l'anathème 13 est dans le même cas ; Hefele dans son commentaire à cet anathème se montre disposé à y voir une erreur de Photin énoncée avec peu de clarté. (H. L.)

5. La doctrine de Photin est encore ici mal comprise, car ce n'est pas au Fils, mais bien au Logos, que Photin appliquait les termes ἐνδιάθετος et προφορικὸς. Klose, *op. cit.*, p. 72, a mal traduit cette phrase, il a pris le sujet pour l'attribut.

Anathème 9.

Εἴ τις ἄνθρωπον μόνον λέγει τὸν ἐκ Μαρίας Υἱὸν, ἀνάθεμα ἔστω.

« Si quelqu'un dit que le Fils de Marie n'est qu'un homme, qu'il soit anathème. »

Anathème 10.

Εἴ τις Θεὸν καὶ ἄνθρωπον τὸν ἐκ Μαρίας λέγων Θεὸν, τὸν ἀγγέννητον οὕτω νοεῖ [1], ἀνάθεμα ἔστω.

« Si quelqu'un appelant Dieu le Dieu-homme né de Marie, entend par là le Non-engendré (lui-même), qu'il soit anathème [2]. »

Anathème 11.

Εἴ τις τὸ, Ἐγὼ Θεὸς πρῶτος, καὶ ἐγὼ μετὰ ταῦτα, καὶ πλὴν ἐμοῦ οὐκ ἔστι Θεός, τὸ ἐπ' ἀναιρέσει εἰδώλων καὶ τῶν μὴ ὄντων Θεῶν εἰρημένον, ἐπ' ἀναιρέσει τοῦ μονογενοῦς πρὸ αἰώνων Θεοῦ Ἰουδαϊκῶς λαμβάνοι, ἀνάθεμα ἔστω.

(22e dans saint Hilaire.) « Si quelqu'un entend à la manière des juifs (ces paroles d'Isaïe [3]) : « Je suis le premier et le dernier et en dehors « de moi il n'y a pas de Dieu, » paroles qui ont été dites pour exclure les idoles et les faux dieux, et les entend à l'exclusion de celui qui est né Dieu, Fils unique avant tous les temps, qu'il soit anathème [4]. »

Anathème 12.

Εἴ τις τό, Ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο ἀκούων τὸν Λόγον εἰς σάρκα μεταβεβλῆσθαι νομίζοι, ἢ τροπὴν ὑπομεμενηκότα ἀνειληφέναι τὴν σάρκα λέγοι [5], ἀνάθεμα ἔστω.

(11e dans saint Hilaire.) « Si quelqu'un entendant ces paroles : « Le « Logos s'est fait chair, » croit que le Logos s'est changé en chair, ou bien qu'en prenant chair il a souffert un changement, qu'il soit anathème. »

Anathème 13.

Εἴ τις τὸν μονογενῆ Υἱὸν τοῦ Θεοῦ ἐσταυρωμένον ἀκούων, τὴν θεότητα αὐτοῦ [6] φθορὰν ἢ πάθος ἢ τροπὴν ἢ μείωσιν ἢ ἀναίρεσιν ὑπομεμενηκέναι λέγοι, ἀνάθεμα ἔστω.

1. θεὸν τὸν ἀγέννητον αὐτὸν νοεῖ, Socrate et Nicéphore ; tandis que Hilaire traduit : *Deum innascibilem sic intelligit.* (H. L.)
2. Voir l'anathème 2.
3. Isaïe, XLIV, 6.
4. Dans Hilaire cet anathème est le 23e de la série.
5. λέγοι manque dans Socrate et Nicéphore. (H. L.)
6. τὴν θεότητα αὐτοῦ manque dans Socrate, exception faite pour le *Codex Allatianus* ; κατὰ τὴν θεότητα dans Nicéphore. (H. L.)

(12ᵉ dans saint Hilaire.) « Si quelqu'un entendant ces mots : « Le Fils « unique de Dieu a été crucifié, » croit que sa divinité a subi une subversion, pour la souffrance, pour le changement, pour l'amoindrissement
14] ou l'anéantissement, qu'il soit anathème [1]. »

Anathème 14.

Εἴ τις τὸ, Ποιήσωμεν ἄνθρωπον μὴ τὸν Πατέρα πρὸς τὸν Υἱὸν λέγειν ἀλλ' αὐτὸν πρὸς ἑαυτὸν λέγοι τὸν Θεὸν εἰρηκέναι, ἀνάθεμα ἔστω.

(13ᵉ dans saint Hilaire.) « Si quelqu'un dit que ces mots : « Faisons « l'homme, » n'ont pas été dits au Fils par le Père, mais que le Père se les est dits à lui-même (c'est-à-dire les a dits au Logos existant en lui d'une manière impersonnelle), qu'il soit anathème. »

Anathème 15.

Εἴ τις μὴ τὸν Υἱὸν λέγοι τῷ Ἀβραὰμ ἑωρᾶσθαι, ἀλλὰ τὸν ἀγγέννητον Θεὸν, ἢ μέρος αὐτοῦ, ἀνάθεμα ἔστω.

(14ᵉ dans saint Hilaire) « Si quelqu'un dit que ce n'est pas le Fils qui a apparu à Abraham, mais — le Dieu non engendré, ou une partie de ce Dieu — qu'il soit anathème. »

Anathème 16.

Εἴ τις τῷ Ἰακὼβ μὴ τὸν Υἱὸν ὡς ἄνθρωπον, πεπαλαικέναι, ἀλλὰ τὸν ἀγέννητον Θεὸν ἢ μέρος αὐτοῦ λέγοι, ἀνάθεμα ἔστω.

(15ᵉ dans saint Hilaire.) « Si quelqu'un dit que le Fils n'a pas combattu comme un homme avec Jacob, mais que c'est le Dieu non engendré ou une partie de ce Dieu qui a combattu, qu'il soit anathème [2].

Anathème 17.

Εἴ τις τὸ, Ἔβρεξε Κύριος πῦρ παρὰ Κυρίου [3], μὴ ἐπὶ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ ἐκλαμβάνοι, ἀλλ' αὐτὸν παρ' ἑαυτοῦ λέγει βεβρεχέναι, ἀνάθεμα ἔστω. Ἔβρεξε γὰρ Κύριος ὁ Υἱὸς παρὰ Κυρίου τοῦ Πατρός.

(16ᵉ dans saint Hilaire.) « Si quelqu'un n'entend pas du Père et du Fils (ces paroles de Moïse [4]) : « Le Seigneur fit pleuvoir du feu du Seigneur, » mais s'il dit que le Père a fait pleuvoir de lui-même, qu'il soit ana-

1. Voir la note à l'anathème 7ᵉ. (H. L.)
2. Voir la note à l'anathème 2ᵉ. (H. L.)
3. πῦρ manque dans le texte de Socrate, ainsi que dans saint Hilaire. (H. L.)
4. Genèse, XIX, 24. La personnalité distincte du Fils et sa préexistence par rapport à sa génération temporelle dans le sein de la Vierge sont appuyées dans ces canons 14-17 sur les théophanies de l'Ancien Testament.

thème. Car c'est le Seigneur, c'est-à-dire le Fils, qui a fait pleuvoir du Seigneur, c'est-à-dire du Père [1]. »

Anathème 18.

Εἴ τις ἀκούων Κύριον τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱὸν Κύριον, καὶ Κύριον τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱόν (ἐπεὶ Κύριος ἐκ Κυρίου), δύο λέγει Θεοὺς [2], ἀνάθεμα ἔστω. Οὐ γὰρ συντάσσομεν Υἱὸν τῷ Πατρί, ἀλλ' ὑποτεταγμένον τῷ Πατρί. Οὔτε γὰρ κατῆλθεν ἐπι Σόδομα [3] ἄνευ βουλῆς τοῦ Πατρὸς οὔτε ἔβρεξεν ἀφ' ἑαυτοῦ, ἀλλὰ παρὰ Κυρὶου, αὐθεντοῦντος δηλαδὴ τοῦ Πατρός, οὔτε κάθηται ἐκ δεξιῶν ἀφ' ἑαυτοῦ' ἀλλ' ἀκούει λέγοντος τοῦ Πατρὸς· Κάθου ἐκ δεξιῶν μου.

(17e dans saint Hilaire.) « Si quelqu'un entendant ces paroles : « Le Père « est le Seigneur et le Fils est le Seigneur, » et : « Le Père et le Fils « sont le Seigneur » (car celui-ci est le Seigneur issu du Seigneur), dit qu'il y a deux Dieux, qu'il soit anathème. Car nous ne plaçons pas le Fils sur la même ligne que le Père, mais nous le subordonnons au Père (οὐ γὰρ συντάσσομεν Υἱὸν τῷ Πατρί, ἀλλ' ὑποτεταγμένον τῷ Πατρί [4]) ; car le Fils n'est pas descendu sur Sodome sans la volonté du Père, il n'a pas fait pleuvoir de lui-même, mais bien du Seigneur (c'est-à-dire d'après la volonté du Père). Il est bien évident en effet que le Père a seul la puissance par lui-même ; et le Fils ne s'assied pas (de lui-même) à la droite

1. Cet anathème est dirigé contre l'opinion de Photin qui refusait au Logos une personnalité propre, cf. Klose, *op. cit.*, p. 72.

2. καὶ κύριον τὸν πατέρα καὶ υἱὸν εἴποι, καὶ κύριος ἐκ κυρίου λέγων δύο λέγοι θεούς. Socrate et Nicéphore. Saint Hilaire : *Si quis Dominum et Dominum, Patrem et Filium (quia Dominus a Domino) duos dicat Deos anathema sit ;* le *Codex Colbertinus* porte : *Si quis Deum et Dominum Patrem et Filium qua Dominum a Domino duos dicat deos.* Valois donne cette traduction de saint Hilaire : *Si quis Dominum et Dominum, Patrem et Filium, quasi Dominum a Domino intelligat quia Dominum et Dominum duos dicat deos : anathema sit*, d'après cela Hilaire aurait dû avoir le texte suivant sous les yeux : εἴ τις ἀκούων κύριον τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν κύριον, ἐπεὶ κύριος ἐκ κυρίου, ὡς κύριον καὶ κύριον, τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν δύο λέγοι θεούς, ἀ. ἔ. (H. L.)

3. εἰς σῶμα dans Socrate et Nicéphore. (H. L.)

4. Le sens de cette phrase est clairement arien. D'après ce qui suit, on voit qu'elle doit être interprétée de la manière suivante : Le Fils n'est pas égal au Père, il lui est subordonné. Il tient son *être*, non de lui-même, mais de son Père et de la puissance de celui-ci. Saint Hilaire, *De synodis*, c. LI, *P. L.*, t. X, col. 518, a expliqué avec bienveillance cette phrase délicate dans laquelle il découvre l'antithèse de l'identité complète entre le Père et le Logos imaginée par Photin. Quelque prix qui s'attache à une interprétation si autorisée, il ne faut pas oublier que les anathèmes de Sirmium ont été prononcés par des eusébiens et des semi-ariens. C'est ici le subordinatianisme très net. (H. L.)

du Père, mais seulement lorsqu'il a entendu la parole du Père : Assieds-toi à ma droite. »

45] Anathème 19.

Εἴ τις τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα ἓν πρόσωπον λέγει [1], ἀνάθεμα ἔστω.

(18e dans saint Hilaire.) « Si quelqu'un appelle le Père, le Fils et le Saint-Esprit, une seule personne (ἓν πρόσωπον), qu'il soit anathème. »

Anathème 20.

Εἴ τις τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον Παράκλητον λέγων, τὸν ἀγέννητον λέγοι Θεὸν, ἀνάθεμα ἔστω.

(19e dans saint Hilaire.) Si quelqu'un appelant le Saint-Esprit Paraclet dit de lui qu'il est le Dieu non engendré, qu'il soit anathème [2]. »

Anathème 21.

Εἴ τις, ὡς ἐδίδαξεν ἡμᾶς ὁ Κύριος [3], μὴ ἄλλον λέγοι τὸν Παράκλητον παρὰ τὸν Υἱὸν (εἴρηκε γάρ· καὶ ἄλλον Παράκλητον πέμψει ὁ Πατὴρ, ὃν ἐρωτήσω ἐγώ)· ἀνάθεμα ἔστω.

(20e dans saint Hilaire.) « Si quelqu'un ne regarde pas, ainsi que le Seigneur nous l'a enseigné, le Paraclet comme différent du Fils (car il a dit : Et le Père vous enverra un autre Paraclet que je lui demanderai), qu'il soit anathème. »

Anathème 22.

Εἴ τις τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον μέρος λέγοι τοῦ Πατρὸς ἢ [4] τοῦ Υἱοῦ, ἀνάθεμα ἔστω.

(21e dans saint Hilaire.) « Si quelqu'un appelle le Saint-Esprit une partie du Père ou du Fils, qu'il soit anathème. »

Anathème 23.

Εἴ τις τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα τρεῖς λέγοι Θεοὺς ἀνάθεμα ἔστω.

1. λέγοι, Socrate et Nicéphore ; *dicat*, Hilaire. (H. L.)
2. On a dit plus haut que, par Saint-Esprit, Photin entendait une extension accessoire de Dieu.
3. ὁ κύριος manque dans Socrate et saint Hilaire. (H. L.)
4. καὶ ajouté dans Socrate qui par contre omet dans le membre précédent : τὸ ἅγιον. (H. L.)

(22[e] dans saint Hilaire.) « Si quelqu'un appelle le Père, le Fils et le Saint-Esprit trois Dieux, qu'il soit anathème. »

Anathème 24.

Εἴ τις βουλήσει τοῦ Θεοῦ ὡς ἓν τῶν ποιημάτων [1] γεγονέναι λέγοι τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, ἀνάθεμα ἔστω.

« Si quelqu'un dit que le Fils est arrivé à l'existence par la volonté de Dieu, comme une (des) créatures, qu'il soit anathème. »

Anathème 25.

Εἴ τις μὴ θελήσαντος τοῦ Πατρὸς γεγεννῆσθαι λέγοι τὸν Υἱὸν, ἀνάθεμα ἔστω. Οὐ γὰρ βιασθεὶς ὁ Πατὴρ ὑπὸ ἀνάγκης φυσικῆς ἀχθεὶς [2], ὡς οὐκ ἤθελην, ἐγέννησε τὸν Υἱὸν ; ἀλλ' ἅμα τε ἠβουλήθη [3], καὶ ἀχρόνως καὶ ἀπαθῶς ἐξ ἑαυτοῦ αὐτὸν γεννήσας ἐπέδειξεν [4].

« Si quelqu'un dit que le Fils a été engendré sans la volonté du Père, qu'il soit anathème, car le Père n'a pas engendré le Fils d'une manière forcée et comme une nécessité de sa nature quand même il ne l'aurait pas voulu ; mais aussitôt qu'il l'a voulu, en dehors de tous les temps, et sans souffrir de changement, il l'a engendré de lui-même et lui a donné l'existence [5]. »

Anathème 26.

Εἴ τις ἀγέννητον καὶ ἄναρχον λέγοι τὸν Υἱὸν, ὡς δύο ἄναρχα καὶ ἀγέννητα

1. κτισμάτων dans Socrate et Nicéphore. (H. L.) A partir de cet anathème la série de saint Hilaire concorde de nouveau avec le texte grec.

2. αὖθις, Socrate. (H. L.)

3. *Sed mox ut voluit sine tempore et impassibiliter*, S. Hilaire. (H. L.)

4. ἀπέδειξεν, Socrate. (H. L.)

5. Athanase et ceux qui professaient la foi de Nicée avaient été scandalisés de cette proposition arienne : « Le Père a engendré le Fils par sa volonté, » car ce qui arrive par la volonté de quelqu'un n'arrive pas nécessairement ; tandis que le Fils, ajoutaient-ils, avait été engendré par la nature même du Père et indépendamment de sa volonté. Les eusébiens n'acceptèrent pas ce raisonnement, et déjà, dans le 5[e] symbole d'Antioche, c'est-à-dire dans leur μακρόστιχος, ils réitérèrent leur proposition que le Père avait engendré le Fils par sa volonté. Les eusébiens furent de nouveau attaqués pour cette persistance, et on interpréta ces mots comme s'ils plaçaient le Fils au rang des créatures tout à fait dépendantes de la volonté de Dieu ; c'est pour répondre à ces attaques que les eusébiens prononcèrent leur vingt-quatrième anathème ; mais en même temps, ils se hâtèrent de condamner dans le vingt-cinquième anathème ceux qui prétendaient que le Fils était né « nécessairement » et « de la *nature* de Dieu ».

λέγων καὶ δύο ποιῶν Θεοὺς, ἀνάθεμα ἔστω. Κεφαλὴ γάρ, ὅ ἐστιν ἀρχὴ πάντων, ὁ Υἱὸς [1], κεφαλὴ δέ, ὅ ἐστιν, ἀρχὴ τοῦ Χριστοῦ ὁ Θεός [2]· οὕτω γὰρ εἰς μίαν ἄναρχον τῶν ὅλων ἀρχὴν δι' Υἱοῦ εὐσεβῶς τὰ πάντα ἀνάγομεν.

« Si quelqu'un dit que le Fils n'a pas été engendré et qu'il n'a pas son principe dans un autre, admettant ainsi deux êtres non engendrés et sans principe et par conséquent deux Dieux, qu'il soit anathème ; car la tête et le principe de tout est le Fils, et Dieu est, à son tour, la tête et le
6] principe du Christ. De cette manière nous ramènerons tout avec piété, par le Fils, au principe de toutes choses, lui-même sans principe. »

Anathème 27.

Καὶ πάλιν συνδιακριβοῦντες [3] τοῦ χριστιανισμοῦ τὴν ἔννοιαν λέγομεν, ὅτι Εἴ τις Χριστὸν Θεὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ προαιώνιον ὄντα [4], καὶ ὑπουργηκότα τῷ Πατρὶ εἰς τὴν τῶν ὅλων δημιουργίαν μὴ λέγοι ; ἀλλ' ἐξ οὗ ἐκ Μαρίας ἐγεννήθη, ἐκ τότε καὶ Χριστὸν καὶ Υἱὸν κεκλῆσθαι, καὶ ἀρχὴν εἰληφέναι τοῦ Θεοῦ εἶναι [5] ἀνάθεμα ἤετω.

Pour donner une fois de plus le véritable sens de la doctrine chrétienne, nous ajoutons :

« Si quelqu'un ne confesse pas le Christ Dieu et Fils de Dieu existant avant tous les temps, coopérateur du Père pour la création de toutes choses ; mais s'il dit qu'il n'a été appelé Christ et Fils que depuis qu'il est né de Marie, et qu'il a eu, alors comme Dieu, un commencement, qu'il soit anathème. »

Adoptant les données de Socrate [6] et de Sozomène [7] nous avons fixé la date du concile de Sirmium à l'année 351. Ces historiens nous apprennent que le concile s'est tenu dans les premiers jours qui ont suivi le consulat de Sergius et de Nigrinianus [8], la guerre ayant empêché l'élection des nouveaux consuls. Cette donnée a été suivie par la plupart des historiens, en particulier par Petau,

1. κεφαλὴ γάρ ἐστι καὶ ἀρχὴ πάντων ὁ υἱὸς, Socrate et Nicéphore. (H. L.)
2. κεφαλὴ δέ ἐστι τοῦ Χριστοῦ ὁ θεός, Socrate ; ὁ θεὸς κεφαλὴ δέ ἐστι τοῦ Χριστοῦ ὁ κύριος Nicéphore. (H. L.)
3. καὶ πάλιν οὖν διακριβοῦντες, Socrate et Nicéphore. (H. L.)
4. Χριστὸν Ἰησοῦν, υἱὸν τοῦ θεοῦ πρὸ αἰώνων ὄντα, ὑπουργηκότα, Socrate et Nicéphore. (H. L.)
5. τοῦ θεὸς εἶναι, ἀνάθεμα ἔστω ὡς ὁ Σαμοσατεύς, Socrate et Nicéphore. (H. L.)
6. Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXIX, *P. G.*, t. LXVII, col. 276.
7. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. IV, c. VI, *P. G.*, t. LXVII, col. 1120.
8. Borghesi, *Fastes*, t. V, p. 523. (H. L.)

Pagi, Larroque, Pierre de Marca, Tillemont, Coustant, dom Ceillier, Walch, etc. Le P. Sirmond a préféré la date de 357 ; enfin la date de 358 a été adoptée par Mansi, Fabricius et Massari [1].

Après avoir rédigé et proclamé cette première formule de Sirmium, le concile la proposa à la signature de Photin comme condition à son maintien sur le siège épiscopal. Loin d'y souscrire, Photin se plaignit auprès de l'empereur, à qui il demanda de présider une conférence contradictoire entre lui, Photin, et ses ennemis par devant des juges nommés par Constance. C'étaient six sénateurs et l'adversaire désigné de Photin fut Basile d'Ancyre, le futur chef des semi-ariens [2]. Des notaires écrivirent les discours des deux évêques, dont on rédigea trois exemplaires aujourd'hui perdus. L'argumentation sophistique de Photin rendit la discussion longue et acharnée, mais Basile en eut complètement raison, l'empereur expulsa Photin de la ville de Sirmium et l'envoya en exil [3]. Quelque temps après, le concile tenu à Milan, en 355, excommunia de nouveau Photin [4]. Sous Julien l'Apostat, Photin revint probablement de l'exil avec les autres évêques rappelés, mais, banni de nouveau par l'empereur Valentinien, [647]
il mourut en exil en [376] [5]. Après sa mort, plusieurs conciles renouvelèrent la sentence portée sur sa doctrine, entre autres le concile de Rome, en 375, sous le pape Damase, de même que le IIe concile œcuménique [6].

1. Nous avons adopté, au début de ce paragraphe la date : hiver de 351 à 352, pour le concile de Sirmium. (H. L.)

2. Basile avait été choisi, en 336, par les eusébiens pour succéder à Marcel sur le siège d'Ancyre. C'était un homme de grand mérite intellectuel, Sozomène, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXXIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 1030, et sur lequel le parti comptait beaucoup ; mais son empressement à se mettre en vue lui nuisit et, lors du retour de Marcel, en 344, l'intrus désormais excommunié se retira à Philippopolis après avoir organisé ou toléré une véritable sédition à son départ d'Ancyre. Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 258. Dès l'année 350, Basile prenait sa revanche et, à son tour, chassait Marcel. Basile était désormais suffisamment compromis pour que le concile eusébien de Sirmium songeât à lui en qualité de porte-parole. (H. L.)

3. Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXX, *P. G.*, t. LXVII, col. 290 sq. ; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. IV, c. VI, *P. G.*, t. LXVII, col. 1120 ; S. Épiphane, *Hæreses*, LXXI, n. 1, *P. G.*, t. XLII, col. 374 sq.

4. Mansi, *Concil. ampliss. collect.*, t. III, col. 236, 631.

5. Pour cette date, 376, cf. Loofs, *Photin*, dans *Realencyklopädie*, 3e édit., 1904, t. XV, p. 372. (H. L.)

6. Anathème de Damase, n° 5, dans Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 386 ; can. 1 du concile de 381, *ibid.*, t. XII, p. 41 ; Mansi, *op. cit.*, t. III, p. 560 ;

73. *Mort de l'empereur Constant, le pape Libère.*

La mort de Constant [1], survenue en l'année [350], eut des suites désastreuses, pour la doctrine de Nicée et pour ses défenseurs. Les eusébiens n'avaient pas attendu cette mort pour ouvrir de nouvelles intrigues contre Athanase; dès son retour à Alexandrie, et même, auparavant [2], ils s'y étaient employés. Après la mort de Constant, leur audace s'accrut, d'autant plus qu'Athanase déposait et faisait remplacer par d'autres clercs ceux qui ne professaient pas la foi de Nicée [3]. Les eusébiens répandaient le bruit qu'il voulait étendre son autorité jusque sur des diocèses étrangers (dont il était le métropolitain supérieur). Ces intrigues échouèrent, comme nous le voyons par une lettre de l'empereur Constance à Athanase, lettre postérieure à la mort de Constant, et dans laquelle l'empereur promet sa protection à l'évêque d'Alexandrie [4].

D'après les bénédictins de Saint-Maur [5], l'empereur cédait, en écrivant cette lettre, à un calcul politique. La révolte de Magnence ren-

Théodose Ier, en 381, dans le *Cod. theodos.*, l. XVI, c. v, l. 6; Théodose II en 428, *Cod. theodos.*, l. XVI, tit. v, l. 65e. (H. L.)

1. Le 18 janvier, soulèvement de la cohorte des Joviens et des Herculiens formant la garde prétorienne de Constant. Cette cohorte était commandée par Magnence qui, au cours d'une fête donnée dans une forêt voisine d'Autun, se fit proclamer empereur. Constant averti prit la fuite et ne fut rejoint qu'à Héléna au pied des Pyrénées. On le massacra. Cf. V. Duruy, *Histoire des Romains*, in-8, Paris, 1885, t. VII, p. 277-278. (H. L.)

2. Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXIV, *P. G.*, t. LXVII, col. 268 sq. (H. L.)

3. A cette même date Athanase se livrait ostensiblement à une propagande très active. Son *Apologia contra arianos* fut composée, vers 350. Cf. X. Le Bachelet, *Dictionn. de theol. cathol.*, t. I, col. 2156. (H. L.)

4. Cette lettre fut rédigée en latin et traduite un peu librement en grec. On la trouve dans saint Athanase, *Apologia ad imperatorem Constantium*, c. XXIII, *P. G.*, t. XXV, col. 624. *Historia arianorum ad monachos*, c. XXIV, *P. G.*, t. XXV, col. 721. On trouve la mention de cette pièce dans l'avant-propos des « Lettres festales » de saint Athanase, édit. Larsow, p. 33, n. XXII. [« Nous voulons, disait la lettre en terminant, que conformément à notre décision, tu sois en tout temps évêque dans ton Église. » Et d'une autre main : « que la Divinité te conserve pendant de longues années, père très aimé. » S. Athanase, *Apologia ad Constantium*, c. XXIII, *P. G.*, t. XXV, col. 624. (H. L.)]

5. Montfaucon, *Vita Athanasii*, édit. Patavii, p. LII.

dait la situation critique et Constance ménageait un personnage tel que saint Athanase dont l'influence pouvait conserver l'Égypte attachée à sa cause. [648]

L'année suivante, 28 septembre 351, Constance vainquit à Mursa l'usurpateur Magnence [1] L'évêque de Mursa, Valens, faisait partie de la suite de l'empereur. Ayant appris, avant ce dernier, le résultat de la bataille à laquelle l'empereur n'assista pas, Valens annonça à Constance la nouvelle qu'il disait tenir d'un ange ; aussi, à partir de ce moment, fut-il en grande faveur auprès de l'empereur [2].

A cette époque Valens et Ursace abandonnèrent, sur les instances de Léonce le Castrat, évêque d'Antioche, le parti de Nicée, et ils expliquèrent leur conduite antérieure par la crainte de l'empereur Constant [3]. Avec eux et avec Léonce se liguèrent Georges de Laodicée, Acace de Césarée en Palestine, Théodore d'Héraclée et Narcisse de Néronias, chef du parti des semi-ariens. Tous unirent leurs efforts pour déterminer l'empereur à reprendre en main la direction du parti opposé à la foi de Nicée [4]. Constance parut prêt à accepter ce rôle, lorsque, après la bataille de Mursa, il préparait une seconde expédition contre Magnence. Aussi recommanda-t-il aux évêques dont nous avons parlé de travailler l'opinion dans ce sens, et ce fut dans ces sentiments qu'il se dirigea vers Rome au printemps de 352 pour faire la guerre contre Magnence qui venait de sortir d'Italie [5]. Sur ces entrefaites mourut, le 12 avril 352, un des plus

1. V. Duruy, *op. cit.*, t. VII, p. 280-283. (H. L.)

2. Sulpice Sévère, *Historia sacra*, l. II, n. XXXIX, *P. L.*, t. XX, col. 151.

3. S. Athanase, *Hist. arianor. ad monachos*, c. XXVIII, XXXIX, *P. G.*, t. XXV, col. 725.

4. Une des premières victimes de cette nouvelle coalition fut Paul, l'évêque de Constantinople. Attiré traîtreusement dans un guet-apens, il fut enlevé par l'ordre du préfet Philippe et conduit dans les déserts de la Tauride. Arrivé à Cucuse, lieu fixé pour son exil, il y demeura d'abord six jours sans nourriture ; vers la fin de l'année 351, on l'étrangla. Macédonius replacé par la force sur le siège de Constantinople s'y maintint par la violence ; son épiscopat fut une réaction sanglante contre les orthodoxes et les novatiens qui s'entendaient avec ceux-ci sur le dogme de la Trinité. Socrate, *Hist. eccles*, l. II, c. XXVI, XXVII, *P. G.*, t. LXVII, col. 268. Tandis que Constantinople était ainsi traitée, Antioche devenait un rendez-vous d'ariens militants. Léonce le Castrat ordonna diacre un de ses anciens disciples, Aétius, et lui confia l'enseignement. Mais les opinions théologiques de ce dernier dépassaient ce qu'en pouvait supporter Léonce et fut contraint de le déposer. Aétius se rendit à Alexandrie, s'entendit avec Eunomius et tous deux posèrent les fondements de la secte anoméenne. (H. L.)

5. S. Athanase, *Hist. arianor. ad monach.*, c. XXX, XXXI, *P. G.*, t. XXV, col. 725 sq.

inébranlables défenseurs de saint Athanase et de la foi de Nicée, le pape Jules Ier [1], et, le 22 mai suivant, on lui donna pour successeur le pape Libère.

Un fragment historique conservé par saint Hilaire contient une
lettre de ce pape commençant par ces mots : *Studens paci* [2], d'après
laquelle les évêques orientaux auraient porté contre Athanase, du vi-
9] vant du pape Jules, des plaintes qui déterminèrent le pape Libère à
envoyer des ambassadeurs à Alexandrie, afin d'inviter Athanase à se
rendre à Rome pour répondre aux accusations portées contre lui. En
cas de refus, il serait retranché de l'Église. Athanase ne s'étant pas
rendu à cette invitation, Libère aurait déclaré dans la lettre dont
nous parlons, qu'il ne voulait plus désormais communiquer avec lui,
mais qu'il communiquerait avec les Orientaux (c'est-à-dire avec les
eusébiens). Cette lettre est évidemment apocryphe [3], on en peut
donner les motifs suivants :

1. *Catalogue libérien*, dans le *Liber pontificalis*, Paris, 1886, t. I, p. 9. (H. L.)

2. S. Hilaire, *Fragmentum IV*, n. 1, *P. L.*, t. X, col. 679 sq. ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 208 ; [J. F. A. Veith, *Epistolæ nonnullæ sub Julii I nomine divulgatæ, emendatæ, vocalium notis instructæ, latine versæ, dissert. inaug.*, in-8, Vratislaviæ, 1862 ; texte grec du pape Jules dans *P. L.*, t. VIII, col. 873-877, 929-936, 958-961 ; P.-A. de Lagarde, *Titi Bostreni quæ ex opere contra Manichæos edito in cod. Hamburgensi servata sunt græce. Accedunt Julii Romani epistolæ et Gregorii Thaumaturgi*, κατὰ μέρος πίστις, in-8, Berolinii, 1859, p. 114-124 ; texte syriaque dans de Lagarde, *Analecta syriaca*, Lipsiæ, 1858, p. 67-79 ; et quelques fragments de ce même pape dans le recueil peu accessible de G. Mœsinger, *Monumenta syriaca*, Œniponte, 1878, t. II, p. 1-5. Pour le catalogue libérien, cf. *Monumenta Germaniæ auctores antiquissimi*, édit. Mommsen, t. IX, p. 76 ; *Liber pontificalis*, édit. Mommsen, t. I, p. 75 ; édit. Duchesne, t. I, p. 205 : Sur le pontificat de Jules, Langen, *Gesch. der römischen Kirche bis Xystus III* p. 424-459 ; H. Grisar, *Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter*, t. I, p. 253 sq. ; Jungmann, *Dissertat. selectæ in historiam ecclesiasticam*, t. II, p. 7-31 ; H. Böhmer, *Julius I*, dans *Realencyklopädie fur protest. Theol. und Kirche*, édit. Hauck, t. IX, p, 619-621. La lettre *Studens paci* nous montre Libère excommuniant Athanase et cette conduite contredit si manifestement tous les actes postérieurs du pontificat de Libère qu'on ne peut y ajouter foi. Malgré Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. VIII, p. 695, qui défend son authenticité, sans forcer la conviction, cette pièce est généralement tenue pour apocryphe. Baronius, *Annales*, ad ann. 352, n. 12 ; D. Coustant, dans *P. L.*, t. X, col. 679 ; G. Krüger, *Liberius*, dans *Realencyklopädie*. (H. L.)]

3. D. Coustant, l'éditeur mauriste des Œuvres de saint Hilaire, a démontré le caractère apocryphe de cette lettre, Hefele a repris la démonstration, *Papst Liberius und das nicäische Symbolum*, dans *Tüb. theol. Quart.*, 1853, t. XXXV, p. 268 sq.

a) Dans les premiers temps de son pontificat, le pape Libère déploya une grande activité en faveur d'Athanase et de la foi de Nicée.

b) Saint Athanase ne dit pas un seul mot qui puisse faire soupçonner que le pape Libère ait refusé avant son exil de communiquer avec lui.

c) Au contraire, il dit explicitement que c'est seulement après son retour d'exil que Libère s'est laissé intimider par des menaces, mais qu'avant cette époque il s'était montré très ferme et avait répondu avec fermeté à l'eunuque impérial Eusèbe député vers lui pour le gagner [1].

d) Libère déclara en particulier à cet ambassadeur impérial qu'il ne pouvait pas condamner Athanase, déjà absous par deux conciles, que l'Église romaine avait laissé partir en paix et qu'il avait personnellement connu et aimé pendant son séjour à Rome, avant son élévation au pontificat [2]. Ces paroles seraient inexplicables dans le cas où Libère, dès le début de son pontificat, aurait rompu toute relation avec Athanase.

e) Plus tard, Libère fut accusé par les adversaires de saint Athanase d'avoir supprimé des libelles à lui adressés et dirigés contre saint Athanase ; le pape répondit qu'il avait communiqué ces écrits à son concile, lequel se composait d'un plus grand nombre d'évêques favorables que d'évêques hostiles à Athanase [3].

f) Enfin les ariens firent circuler à cette époque plusieurs lettres apocryphes, ainsi que le prouva saint Athanase [4] ; une de ces lettres [650]
fut lue au concile de Sardique [5].

Athanase, voyant l'orage qui se formait contre lui, envoya plusieurs évêques en ambassade à Constance. Parmi ces évêques se trouvait Sérapion, évêque de Thmuis, célèbre par sa sainteté. Ces envoyés avaient pour mission de démontrer la fausseté des accusations portées contre saint Athanase, mais ils ne purent réussir à détromper l'empereur [6].

1. S. Athanase, *Historia arianorum ad monachos*, c. xxxv, *P. G.*, t. xxv, col. 733.
2. *Id.*, c. xxxvi, *P. G.*, t. xxv, col. 733 sq.
3. S. Hilaire, *Fragmentum V*, n. 2, *P. L.*, t. x, col. 683.
4. S. Athanase, *Apologia ad Constantium imperatorem*, c. vi, xi, xix, *P. G.*, t. xxv, col. 604, 608, 620.
5. S. Hilaire, *Fragmentum II*, n. 3, *P. G.*, t. x, col. 629.
6. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. IV, c. ix, *P. G.*, t. lxvii, col. 1127 sq. Cette députation vint trouver Constance à Milan, au mois de mai 353 ; elle se composait de cinq évêques et trois prêtres égyptiens. (H. L.)

Quelque temps après, au mois d'août 353 [1], l'usurpateur Magnence se perça de son épée, à Lyon, après avoir vu son armée l'abandonner au cri de : Vive Constance ! Avant son suicide, il avait massacré ses plus proches parents pour leur épargner la vengeance de l'empereur [2]. Constance se trouva donc seul maître de tout le grand empire de son père [3]; il manifesta son dessein de faire dominer l'arianisme et de détruire la doctrine de l'*homoousios*, qu'il tenait pour une doctrine sabellienne. Il ne s'inspirait pas seulement, dans sa conduite, des conseils de son évêque-chapelain, mais encore de ceux de sa femme Eusébia, qu'il avait épousée au commencement de l'année 353 et qui jusqu'à sa mort, arrivée en 360, exerça toujours sur lui une grande influence. C'était une arienne très zélée, à laquelle le pape Libère renvoya l'argent qu'elle lui avait fait remettre pour des aumônes, en lui faisant dire qu'elle choisît des évêques ariens pour distribuer ses libéralités. Elle joua un rôle analogue à celui qu'avaient joué antérieurement d'autres princesses, en particulier Constantia et la mère de Julien l'Apostat [4]. Aussi saint
651] Athanase pouvait-il dire avec raison que les femmes avaient exercé une grande influence sur les destinées de l'arianisme [5].

La première entreprise contre la foi de Nicée devait être dirigée contre Athanase. On imagina en conséquence de remettre à l'empereur une lettre imputée à saint Athanase et dans laquelle l'évêque d'Alexandrie sollicitait la permission de se rendre à la Cour. On espérait y avoir plus facilement raison de lui qu'à Alexandrie où il jouissait d'une si grande autorité. Constance accéda à la prétendue demande et envoya un officier du palais, Montanus, porter sa réponse à Alexandrie; ceci se passait vers la fin de l'année 353. Athanase flaira le piège et répondit : « Si l'empereur l'ordonne, je

1. Le 11 août ; d'après la *Chronique d'Alexandrie*, certainement dans l'erreur sur ce point, le 10 août 354.

2. Sur la fin de Desiderius, D. Ranke, *Weltgeschichte*, in-8, Leipzig, 1881, t. IV, p. 23, note 4 ; V. Duruy, *Histoire des Romains*, gr. in-8°, 1885, t. VII, p. 283. (H. L.)

3. La partie jouée contre Magnence était grosse d'inconnu, aussi Constance ne voulut-il pas essayer de contenir sa joie en apprenant la ruine de son adversaire. Il se laissa décerner le titre de αἰῶνος Βασιλεύς, ce qui provoqua les épigrammes d'Athanase et des orthodoxes qui firent cette remarque que les ariens accordaient à un homme l'épithète d'*éternel* qu'ils refusaient au Fils de Dieu. S. Athanase, *De synodis*, c. III, *P. G.*, t. XXVI, col. 685.

4. S. Athanase, *Hist. arianor. ad monachos*, c. V, *P. G.*, t. XXV, col. 700.

5. S. Athanase, *Hist. arianor. ad monachos*, c. VI, *P. G.*, t. XXV, col. 700

paraîtrai, mais je n'ai rien sollicité. » Il demeura donc à Alexandrie, et ses ennemis représentèrent sa conduite comme crime énorme [1]. Bientôt naquit un autre prétexte. Depuis longtemps les églises d'Alexandrie étaient trop étroites, et c'était pour ce motif que, dix ans auparavant, l'évêque intrus Grégoire avait entrepris la transformation en église du temple d'Adrien. Cette transformation n'était pas terminée, ni l'église consacrée, lorsque, le jour de la fête de Pâques, Athanase sur la demande du peuple y célébra le service divin, parce que la veille la cathédrale avait été tellement remplie de monde que plusieurs personnes en étaient sorties contusionnées. Les ariens, affichant soudain un rigorisme sévère, dénoncèrent à l'empereur la conduite d'Athanase célébrant le service divin dans une église non consacrée [2]. Ils accusèrent également Athanase d'avoir indisposé sans cesse Constant contre son frère [3] et enfin d'avoir écrit à l'usurpateur Magnence, dès le commencement de sa révolte, pour capter ses bonnes grâces [4].

Ces accusations furent communiquées au pape Libère et à l'empereur; mais les amis de saint Athanase ne restèrent pas oisifs et quatre-vingts évêques envoyèrent à Rome un mémoire justificatif en sa faveur [5].

Aussi le pape Libère jugea-t-il nécessaire, après avoir, paraît-il, [652]
tenu un synode romain [6], de convoquer un grand concile [7]. Il obtint de Constance la permission indispensable à sa réunion [8].

Constance avait établi, après la mort de Magnence, sa résidence à Arles dans les Gaules (depuis le mois d'octobre 353 jusqu'au printemps de 354). Le pape y envoya des légats pour solliciter la con-

1. S. Athanase, *Apologia ad Constantium imperatorem*, c. XIX, *P. G.*, t. XXV, col. 620.

2. *Id.*, c. XIV, *P. G.*, t. XXV, col. 612. [Cf. *Dictionn. d'arch. chrét.*, t. I, col. 1109. Ce fait se passa en 354. (H. L.)]

3. S. Athanase, *op. cit.*, c. II, *P. G.*, t. XXV, col. 597.

4. *Id.*, c. VI, *P. G.*, t. XXV, col. 604. Un envoyé était venu à Alexandrie de la part de Magnence pour sonder les dispositions d'Athanase qui était demeuré, sinon hostile, du moins étranger à tout projet de ralliement. (H. L.)

5. S. Hilaire, *Fragmentum* V, n. 2, *P. L.*, t. X, col. 683.

6. S. Hilaire, *Fragmentum* V, n. 2, *P. L.*, t. X, col. 683; S. Athanase, *Apologia ad Constantium*, c. XIX-XX, *P. G.*, t. XXV, col. 620; de Broglie, *L'Église et l'emp. rom. au IVe siècle*, t. III, p. 233, n. 1.

7. S. Hilaire, *Fragmentum* V, n. 1, *P. L.*, t. X, col. 682.

8. Lettre du pape Libère à Osius dans S. Hilaire, *Fragmentum VI*, n. 3, *P. L.*, t. X, col. 688; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 200.

vocation à Aquilée du concile promis et duquel on attendait la paix de l'Église. A la tête de cette ambassade se trouvait Vincent, évêque de Capoue, qui, à Nicée, n'étant encore que simple prêtre, avait, conjointement avec Osius, exercé la présidence du concile; on lui avait adjoint pour sa nouvelle mission Marcel, évêque de la Campanie [1]. Les deux évêques remirent à l'empereur les écrits qui avaient paru à Rome pour et contre saint Athanase [2].

74. *Conciles d'Arles en 353, et de Milan en 355.*

Constance refusa l'autorisation de réunir le concile à Aquilée [3], il fixa cette réunion à Arles [4], et, quand les évêques furent réunis, il leur fit présenter un décret de condamnation de saint Athanase, déjà tout préparé [5], et rédigé probablement par Valens et Ursace, les deux chefs du concile d'Arles, qui exerçaient sur l'empereur une grande influence. Les légats du pape et les évêques orthodoxes se récrièrent et déclarèrent que les questions doctrinales primaient les questions individuelles. Mais l'évêque Valens et ses amis se dérobèrent à toute nouvelle discussion dogmatique [6]. Les légats du pape
[653] proposèrent « en vue de la paix », disaient-ils, de signer la condamnation d'Athanase à condition que l'on anathématisât l'hérésie d'Arius. On s'y engagea, et le concile commença ; mais Valens et la majorité arienne du concile déclarèrent qu'il ne fallait pas songer à cette condamnation de l'arianisme, et qu'on se bornerait à celle d'Athanase [7]. Constance pressa par ses menaces, et même par la force, tous les évêques orthodoxes, et en particulier les légats du pape [8], à

1. Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 200; S. Hilaire, *Fragmentum VI*, n. 3, *P. L.*, t. x, col. 688.
2. S. Hilaire, *Fragmentum VI*, n. 2, *P. L.*, t. x, col. 687.
3. *Ibid.* n. 3, *P. L.*, t. x, col. 688 ; Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 200.
4. S. Hilaire, *Apologia ad Constantium Augustum*, n. VIII, *P. G.*, t. xxv, col. 605 ; *Fragmentum I*, n. 6, *P. L.*, t. x, col. 631. Les actes de ce concile ne nous ont pas été conservés, cf. Loofs, *Arianismus*, dans *Real-encyklopädie für protest. Theol. und Kirche*, 3e édit., t. II, p. 30.
5. Sulpice Sévère, *Hist. sacra*, l. II, c. XXXIX, *P. L.*, t. xx, col. 150.
6. Sulpice Sévère, *Hist. sacra*, l. II, c. XXXIX, *P. L.*, t. xx, col. 150.
7. S. Hilaire, *Fragmentum V*, n. 5, *P. L.*, t. x, col. 685.
8. S. Athanase, *Apologia ad Constantium imper.*, c. XXVII, *P. G.*, t. xxv, col. 629.

souscrire à cette condamnation. Un seul évêque resta inébranlable : ce fut Paulin de Trèves, que l'empereur exila en Phrygie, parmi les montanistes [1]. Libère fut très affligé de la chute de ses légats, en particulier de celle de l'évêque Vincent [2], et il écrivit à Osius : *Duplici affectus mœrore, mihi moriendum magis pro Deo decrevi, ne viderer novissimus delator, aut sententiis contra Evangelium commodare consensum* [3]. Afin de ne pas paraître partager le crime de ses légats, Libère écrivit des lettres analogues à plusieurs évêques de l'Occident [4]. Constance entreprit d'amener les évêques d'Italie à rompre la communion ecclésiastique avec Athanase : beaucoup faiblirent. Lucifer, évêque de Cagliari, en Sardaigne, montra que ces attaques contre Athanase étaient autant de coups portés à la doctrine de Nicée, et il sollicita de se rendre en qualité de légat du pape à la cour de l'empereur, pour essayer de l'amener à de meilleurs sentiments. Libère y consentit [5], et lui associa le prêtre Pancrace et

1. Tous les autres évêques cédèrent honteusement. Ils condamnèrent Athanase sans avoir même cette compensation, un peu illusoire d'ailleurs, étant donné les circonstances, d'associer Arius à l'anathème. Sur ce concile d'Arles, cf. Baronius, *Annales*, 1590, ad ann. 353, n. 16-22 ; Sirmond, *Concilia Galliæ*, 1629, t. I, col. 13 ; *Conc. regia*, t. III, col. 163 ; Labbe, *Concil.*, t. II, col. 770-771 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 697 ; Rivet, *Hist. littér. de la France*, t. I, part. 2, p. 115-117 ; Ceillier, *Hist. génér. des aut. ecclés.*, t. IV, p. 476-478 ; 2e édit., t. III, p. 520 ; Coleti, *Concilia*, t. II, col. 823 ; Mansi, *Supplem.*, t. I, col. 187 ; *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 281. (H. L.)

2. Vincent parvint par sa conduite ultérieure à reconquérir l'estime que sa défection lui avait fait perdre.

3. S. Hilaire, *Fragmentum VI*, n. 3, *P. L.*, t. X, col. 688 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 201. Voici la traduction de ce document d'après M. J. Turmel, *Le pape Libère*, dans la *Revue catholique des Églises*, 1906, t. III, p. 595 : « Pour ne rien vous cacher, je dois vous dire que de nombreux évêques d'Italie et moi nous avons prié le très religieux empereur Constance de vouloir bien donner suite à ses intentions et prescrire la réunion d'un concile à Aquilée. J'informe Votre Sainteté que Vincent, évêque de Capoue, et Marcel, également évêque de la Campanie, étaient chargés de nous représenter. Vincent connaît très bien cette affaire ; d'ailleurs il a été appelé fréquemment à la juger, de concert avec Votre Sainteté. Aussi je comptais beaucoup sur lui et j'étais convaincu, que confiés à ses soins, les intérêts de l'Évangile ne subiraient aucune atteinte. Or, non seulement il n'a rien obtenu, mais encore il s'est laissé entraîner au mensonge. Brisé par le surcroît de douleur que sa conduite me cause, je désire mourir pour la cause de Dieu, afin de ne pas passer, moi aussi, pour un traître, et de ne pas paraître appuyer des doctrines que réprouve l'Évangile. » (H. L.)

4. Par exemple à Cécilien de Spolète, cf. Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 201.

5. Dans sa première lettre à Eusèbe de Verceil, le pape Libère semble attri-

le diacre Hilaire [1], et il leur remit une lettre très noble et très di-
[654] gne adressée à l'empereur. Il y explique sa conduite passée, indique les raisons qui l'empêchent de communiquer avec les ariens, critique avec adresse ce qui s'est fait à Arles, et demande la réunion d'un nouveau concile [2]. Cette lettre nous a donné la moitié de ce que

buer à Lucifer de Cagliari un rôle d'initiateur. *P. L.*, t. VIII, col. 1350 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 204. (H. L.)

1. Outre Pancrace et Hilaire, deux autres personnages, très considérés, s'étaient joints à l'ambassade : Eusèbe de Verceil et Fortunatien d'Aquilée. Ce dernier songeait peut-être à faire rendre à sa ville le concile pacificateur sur lequel elle avait compté et dont elle venait d'être frustrée au profit d'Arles. (H. L.)

2. S. Hilaire, *Fragmentum V*, n. 1, *P. L.*, t. X, col. 682 sq. ; cf. *P. L.*, t. VIII, col. 1351 : « Je supplie, très doux empereur, votre clémence de me prêter une oreille bienveillante et de me laisser exposer mes intentions à votre mansuétude. D'un empereur chrétien, d'un fils de Constantin de sainte mémoire, j'ai le droit d'attendre cette faveur. Mais je sens que j'aurai de la peine, malgré tous mes efforts, à fléchir votre cœur qui pourtant se montre secourable aux coupables eux-mêmes. Votre piété m'a déchiré dans un discours qui a été porté naguère à la connaissance de mon peuple. Je souffre cette épreuve en patience, mais quand je me rappelle que votre âme toujours clémente ne laisse pas, selon le mot de l'Écriture, le soleil se coucher sur sa colère, je ne puis comprendre la persistance de sa rancune contre moi. Je vous demande, très religieux empereur, une paix véritable, non pas une paix appuyée sur des formules que contredisent les sentiments du cœur, mais une paix basée, comme elle doit l'être, sur les principes de l'Évangile. Le concile que j'ai demandé jadis à votre mansuétude était destiné, dans ma pensée, à régler non seulement la question d'Athanase mais beaucoup d'autres questions. On devait y fixer avant tout la doctrine de la foi... Beaucoup déchirent à l'envi les membres de l'Église. On m'accuse d'avoir supprimé des lettres dont le témoignage aurait rendu évidente à tous la culpabilité d'Athanase. Quelles lettres ai-je supprimées ? Veut-on parler de celles qui m'ont été envoyées d'Orient et d'Égypte et qui toutes répétaient les mêmes accusations ? Tous savent au contraire que nous avons donné communication des lettres des Orientaux. Nous les avons lues à l'Église en présence du concile. Nous avons répondu aux Orientaux que nous ne pouvions adopter leur sentiment par la raison que, dans le même temps, quatre-vingts évêques égyptiens avaient pris la défense d'Athanase, dans une lettre qui a été lue et communiquée aux évêques d'Italie. Il nous a paru contraire à la loi divine de nous ranger à l'avis des accusateurs d'Athanase, alors que ses défenseurs avaient le nombre pour eux... Votre prudence voit donc que, dans ma conduite, il n'y a rien qui soit indigne d'un serviteur de Dieu. D'autre part, Dieu m'est témoin, l'Église et ses membres me sont témoins que, soutenu par la foi et la crainte de Dieu, je foule et j'ai foulé aux pieds les intérêts de ce monde comme le prescrit la doctrine de l'Évangile et des apôtres. Je me suis inspiré non des conseils d'une folle ambition, mais des préceptes de la loi divine. Dans le ministère que j'exerçais jadis, j'ai

nous savons sur le concile d'Arles. Le pape Libère écrivit à Eusèbe, de Verceil, lui demandant de se joindre à l'ambassade [1]. Eusèbe l'en remercia en le prévenant qu'il avait aussi demandé à Fortunatien d'Aquilée de les accompagner [2]. Le pape fait de grands éloges de ce dernier évêque, qui au moment du danger ne sut pas, à Milan, garder sa fermeté.

Libère attendait beaucoup de la réunion d'un nouveau concile en Occident ; aussi manifesta-t-il une grande joie lorsque l'empereur eut autorisé la convocation d'un concile à Milan pour l'année 355. Mais Libère vit bientôt qu'il se faisait illusion sur les résultats; car les ariens désiraient également la réunion de ce concile. Ils comptaient sur le secours et le prestige de l'empereur pour avoir raison de l'Occident qui leur résistait encore, et amener les évêques récalcitrants à signer en grand nombre la condamnation de saint Athanase.

Plus de trois cents évêques de l'Occident se réunirent à Milan, mais il n'y vint qu'un petit nombre d'évêques orientaux, pour lesquels le voyage était trop long [3]. Quelques-uns des évêques les plus considérables de l'Occident, prévoyant la triste issue du concile, s'abstinrent ; c'est ce que fit, par exemple, Eusèbe de Verceil [4], celui-là même qui, un an auparavant, avait sollicité la convocation du concile. Telle était la renommée de cet évêque que le parti arien et le parti orthodoxe voulurent également avoir son assentiment. Constance et les légats du pape lui écrivirent chacun de leur côté [5], et le [655]
concile envoya une ambassade à l'évêque de Verceil pour solliciter son adhésion aux décrets de l'assemblée. Les noms des envoyés du concile (Eustomius ou Eudoxius et Germinius), et le contenu de la

pris pour règle le devoir et non la vanité ou le désir des honneurs. Dieu m'est témoin que j'ai été porté malgré moi au poste que j'occupe aujourd'hui. J'espère qu'il me sera donné de m'y maintenir sans offenser Dieu tant que je serai sur la terre. Ce sont les institutions apostoliques et non les miennes que j'ai travaillé à faire respecter. J'ai marché sur les traces de mes prédécesseurs. Je n'ai voulu rien ajouter à l'épiscopat de la ville de Rome. Je n'en ai laissé rien retrancher. Je conserve la foi qui m'a été léguée par une série d'évêques dont plusieurs ont été martyrs. Je désire la conserver toujours pure. » (H. L.)

1. Voy. les deux lettres du pape à Eusèbe dans Mansi, t. III, p. 204 et 205.

2. Dans Mansi, t. III, p. 205 et 206.

3. Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXXVI, *P. G.*, t. LXVII, col. 300 ; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. IV, c. IX, *P. G.*, t. LXVII, col. 1128 sq.

4. Il en fut probablement de même de saint Hilaire.

5. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 237.

lettre à eux confiée, prouvent que, dès cette époque, le parti arien avait la haute main à Milan, car on demandait, sans plus de détours, à l'évêque de Verceil de contre-signer l'anathème porté contre le *sacrilegus Athanasius* [1].

Malgré ces fâcheux présages, Eusèbe se rendit à Milan pour satisfaire aux demandes instantes des légats du pape. La lettre des légats, rédigée par Lucifer, montre le caractère bouillant et décidé de celui-ci. Il ne doute pas que la seule présence d'Eusèbe fasse fuir Valens et ruine par la base toutes les intrigues ariennes [2].

Ce qui suivit l'arrivée d'Eusèbe à Milan ne s'accorde guère avec le vif désir qu'avait eu le concile de le compter au nombre de ses membres. L'accès des réunions lui fut interdit pendant dix jours, on peut supposer que ce fut pour s'épargner l'inconvénient de le rendre témoin des machinations entreprises dans le but de perdre Athanase [3]. On l'invita enfin à siéger dans les sessions, et les trois légats du pape se réunirent aussitôt à lui. A la demande qui lui fut adressée de souscrire à la condamnation d'Athanase, il répondit que « l'on devait d'abord s'occuper de la foi, car il savait que plusieurs de ceux qui étaient présents étaient entachés d'hérésie », et il sou-
[656] tint la nécessité de signer le symbole de Nicée, dont il présenta immédiatement un exemplaire, ajoutant « qu'après que tous auraient signé, il consentirait à faire, à son tour, ce qu'on demandait de lui » [4]. Les bénédictins de Saint-Maur ont pensé qu'en parlant ainsi Eusèbe prévoyait que tous ne signeraient pas, il escomptait ces abstentions pour le dispenser de signer la condamnation de saint Athanase. Quoi qu'il en soit, Denys de Milan, qui appartenait au parti orthodoxe, se présenta le premier, signa le symbole de Nicée ; mais Valens lui arracha plume et papier et s'écria : « Cela ne se fera pas. » Cet incident, s'étant produit en public et dans l'église, fut bientôt connu partout ; la population de Milan, qui presque en totalité était orthodoxe, se montra très irritée ; aussi les chefs ariens abandonnèrent-ils l'église pour tenir désormais leurs séances dans le palais impérial, où il leur serait possible de mener leurs plans à bonne fin, sans crainte de trouble [5].

1. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 236.
2. Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 237.
3. S. Hilaire, *Ad Constantium Augustum*, l. I, n. VIII, *P. L.*, t. X, col. 562.
4. *Ibid.*
5. *Id.* ; S. Athanase, *Hist. arianor. ad monachos*, c. LXXVII, *P. G.*, t. XXVI, col. 785 ; Sulpice Sévère, *Hist. sacra*, l. II, c. XXXIX, *P. L.*, t. XX, col. 150.

Sulpice-Sévère raconte qu'après cette translation, les ariens firent publier un édit, daté du palais impérial, trahissant des opinions ariennes, en vue de sonder l'opinion publique. Si l'édit était mal reçu, on en ferait tomber la responsabilité sur l'empereur qui n'était que catéchumène; dans le cas contraire, le concile pourrait tenter quelque chose d'analogue. L'édit parut et fut mal reçu. Constance persista à vouloir la condamnation de saint Athanase, il manda les principaux des orthodoxes, et leur enjoignit de la signer. Ils répondirent : « Cela est contre le canon ecclésiastique, » le prince répliqua : « Ma volonté tient lieu de canon. » Et il en appela aux évêques de la Syrie qui étaient d'accord avec lui ; il congédia les orthodoxes en disant que ceux qui refuseraient de signer, il les enverrait en exil. Les orthodoxes levèrent, en pleurant, les mains vers le ciel et dirent à l'empereur « de craindre que Dieu, qui lui avait donné le pouvoir, ne le lui retirât ; et de craindre également le jour du jugement, comme aussi de ne pas mettre la puissance civile en opposition avec les lois de l'Église et de ne pas introduire l'hérésie d'Arius ». L'empereur fut si irrité que, dans le premier moment, il menaça les orthodoxes de les faire mourir ; ensuite il se contenta de les exiler [1]. [657]

Lucifer ajoute quelques détails à cette scène ; il dit avoir déclaré dans le palais même de l'empereur que la foi de Nicée avait été de tout temps celle de l'Église et que tous les soldats de l'empire ne sauraient le forcer de signer le décret impie de l'empereur [2]. Athanase a complété, à son tour, ces renseignements en racontant que Lucifer, Eusèbe de Verceil et Denys de Milan [3] répondirent aux attaques de Valens, en disant que ces plaintes étaient sans fondement, parce que, peu de temps auparavant, Ursace et Valens avaient eux-mêmes déclaré qu'elles n'avaient pas de raison d'être, qu'ils avaient été en communion avec Athanase, et l'avaient ensuite abandonné. L'empereur, qui présidait la réunion, se leva, se déclara « personnellement accusateur d'Athanase et réclama, pour cette raison, entière créance à l'égard de ce que diraient Valens et ses amis ». Les

1. S. Athanase, *op. cit.*, c. XXXIII, XXXIV, *P. G.*, t. XXV, col. 729-732.
2. Lucifer de Cagliari, *Moriendum esse pro Dei Filio*, *P. L.*, t. XIII, col. 1007 sq.
3. Il nomme aussi Paulin, évêque de Trêves, parce qu'il parle en même temps des *confessores* du concile d'Arles et de ceux du concile de Milan, cf. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, édit. Bruxelles, 1732, t. VI, note 40 sur les ariens.

évêques orthodoxes répondirent courageusement : « Comment peux-tu être l'accusateur d'un absent, lorsque toi-même tu ne connais ces accusations que par ouï-dire ? Dans une cause civile, le prestige de l'empereur peut faire pencher la balance d'un côté ou de l'autre, mais il ne saurait en être ainsi lorsqu'il s'agit d'un évêque et que l'accusé jouit des mêmes droits que l'accusateur [1]. »

Constance voulait rétablir la paix dans l'Église, et pour y parvenir il prétendait obliger les évêques orthodoxes du concile à communiquer avec les ariens [2]. En fait, sa violence et les terribles moyens dont il se servit déconcertèrent tous les membres du concile et la peur les décida à signer [3]. Eusèbe de Verceil, Denys de Milan, Luci-
[658] fer de Cagliari, et les deux autres ambassadeurs romains furent seuls inébranlables ; ils refusèrent formellement de signer la condamnation de saint Athanase [4]. Ils furent exilés et le diacre Hilaire fut battu de verges avant de partir pour l'exil [5]. Chargés de chaînes et conduits dans des provinces lointaines, plus les bannis s'éloignaient de leur pays, plus le peuple manifestait sa sympathie pour leurs

1. S. Athanase, *Hist. arianor. ad monachos*, c. LXXVI, *P. G.*, t. XXV, col. 785.

2. Lucifer de Cagliari, *De non conveniendo cum hæreticis*, *P. L.*, t. XIII, col. 767 sq.

3. Tillemont, *op. cit.*, t. VI, article LI, Sur les Ariens : suppose que les eusébiens jetèrent le masque lors du concile de Milan et qu'ils se déclarèrent pour la première fois ouvertement en faveur de l'arianisme, tandis qu'auparavant ils avaient constamment fait usage de formules équivoques ; mais Schröckh, *op. cit.*, part. VI, p. 100, a fait justement remarquer que cette assertion n'est pas prouvée, puisque nous ne possédons pas le document dogmatique qui, par ordre de l'empereur, devait être signé par tous les évêques. Il est exact qu'à Milan les eusébiens firent cause commune avec les ariens pour combattre la doctrine de Nicée et consommer la perte de saint Athanase ; mais les discussions qui, à l'issue du concile, s'engagèrent entre ariens et eusébiens, laissent voir que pendant la durée du concile les eusébiens n'abandonnèrent pas leurs croyances entachées d'arianisme pour celles des partisans déclarés de cette hérésie. [Sur le concile de Milan, en 355, cf. Baronius, *Annales*, 1590, ad ann. 355, n. 1-38 ; *Conc. reg.*, t. III, col. 165 ; Labbe, *Concil.*, t. II, col. 93, 771-782 ; Pagi, *Critica*, 1689, ad ann. 354, n. 4 ; ad ann. 355, n. 2 ; Hardouin, *Concil. coll.*, t. I, index ; D. R. Ceillier, *Hist. génér. aut. ecclés.*, t. IV, p. 748-752 ; 2e édit., t. III, p. 321-324 ; Coleti, *Concil.*, t. II, col. 827 ; Mansi, *Supplem.*, t. I, col. 189 ; t. III, col. 233 ; Hergenröther, *Hist. de l'Église*, trad. Belet, 1880, t. II, p. 57. (H. L.)]

4. Saint Hilaire de Poitiers ne semble pas avoir assisté au concile de Milan.

5. Lucifer fut exilé à Germanicie, en Syrie ; Eusèbe à Scythopolis, en Palestine ; Denys en Cappadoce et tous furent placés sous la surveillance des évêques ariens.

malheurs et sa haine pour les hérétiques qui en étaient la cause [1]. Le pape Libère leur écrivit une lettre remplie de félicitations [2].

Parmi ceux qui avaient faibli au concile de Milan, se trouvait l'évêque d'Aquilée, Fortunatien, sur lequel le pape Libère avait, ainsi que nous l'avons vu, fondé les plus grandes espérances ; or Fortunatien ne se contenta pas de se montrer désarmé devant le danger ; ce fut encore lui qui plus tard fut, au sentiment de saint Jérôme, l'auteur de la chute du pape Libère [3]. [65

1. S. Athanase, *Hist. arianor. ad monachos*, c. xxxiii, xxxiv, xli, *P. G.*, t. xxv, col. 729, 732, 741. Rufin, *Hist. eccles.*, l. I, c. xx, *P. L.*, t. xxi, col 493, compte au nombre des exilés Rhodane, évêque de Toulouse ; mais son exil paraît avoir eu lieu à une autre époque ; la notice relative à Eusèbe de Verceil, dans Ughelli, *Italia sacra*, t. iv, p. 750, est remplie d'inexactitudes pour tout ce qui concerne le concile de Milan ; cf. Mansi, *Concil. ampliss. collect.*, t. iii, col. 247.

2. Voici cette lettre, Hilaire, *Fragmentum VI*, 1. *P. L.*, t. x, col. 686 sq. ; cf. *P. L.*, t. viii, col. 1356 : « Alors que sous prétexte de procurer la paix, l'ennemi du genre humain s'acharne contre les membres de l'Église, vous, prêtres très chers dans le Seigneur, vous avez su, par votre foi admirable, vous rendre agréables à Dieu et mériter la gloire promise aux martyrs. Partagé que je suis entre la douleur que me cause votre éloignement et la joie que votre gloire m'inspire, je ne sais comment vous louer, comment célébrer les mérites de votre courage. Je veux, du moins, vous procurer une consolation plus solide en vous priant de croire que j'ai été jeté en exil avec vous. Dans l'attente du sort qui m'est réservé, je gémis devant l'inexorable nécessité qui me prive de votre compagnie. J'aurais désiré, frères bien-aimés, me sacrifier le premier pour vous et frayer à votre charité le chemin de la gloire ; mais vous avez mérité de remporter le prix et d'arriver les premiers par la constance de la foi à l'honneur du martyre. Donc, que votre charité croie bien que je suis avec vous, que mon affection vous suit et que votre éloignement me cause un grand chagrin. Ceux qui jadis étaient victimes des persécutions n'étaient frappés que par le glaive sanglant du bourreau ; vous, soldats entièrement dévoués à la cause de Dieu, vous avez, de plus, éprouvé l'hostilité des faux frères, vous avez triomphé de la perfidie, et cela augmente votre gloire. Plus la violence employée par le monde a été grande, plus glorieuse sera la récompense accordée aux saints prêtres. Comptez donc avec confiance sur la promesse céleste. Et, puisque vous voilà tout près de Dieu, priez pour le serviteur de Dieu que je suis, pour moi votre frère dans le sacerdoce ; attirez-moi par vos prières vers le Seigneur, afin que nous puissions soutenir courageusement le choc qui s'annonce chaque jour, et que le Seigneur daigne me faire votre égal dans la défense de l'intégrité de la foi et de l'Église. Désirant connaître ce qui s'est passé dans votre entrevue (avec l'empereur), je prie Vos Saintetés de m'envoyer un rapport exact et circonstancié. Vos exemples seront une grande force pour mon cœur torturé par les bruits divers qui circulent, pour mon corps lui-même qui est à bout d'énergie. » (H. L.)

3. S. Jérôme, *De viris illustribus*, n. xcvii, édit. Richardson, in-8, Leipzig.

Après le bannissement de Denys, évêque de Milan, les ariens lui donnèrent pour successeur leur compatriote Auxence, né en Cappadoce, qui ne comprenait pas un mot de la langue de ses futurs diocésains, le latin, et que l'on fit venir exprès de Cappadoce pour le faire asseoir sur le siège de Milan. Il avait auparavant exercé les fonctions ecclésiastiques sous le faux évêque arien Grégoire d'Alexandrie, son compatriote et, après son élévation, il se montra l'adversaire aussi ardent que redoutable de l'Église orthodoxe [1]. Les sièges de Verceil et de Cagliari furent probablement donnés à des ariens [2].

75. Persécution contre Athanase, Osius et le pape Libère.

Le concile de Milan était donc à peu près devenu ce que fut plus tard le plus fameux brigandage d'Éphèse. Mais à Milan les persécutions ne cessèrent pas avec le concile ; au contraire, on voulut forcer tous les évêques de l'Occident à signer la sentence portée contre saint Athanase, et à renouer les relations ecclésiastiques avec les ariens. Un édit arriva à Alexandrie, défendant au préfet de donner désormais à Athanase la quantité de blé qu'il recevait, en vertu de sa charge, ainsi que les évêques ses collègues; on prescrivit de donner ce blé aux ariens. Tous les fonctionnaires publics durent rompre avec Athanase et passer aux ariens, et ils reçurent l'ordre de donner libre cours à toutes les insinuations perfides qui seraient faites contre l'évêque d'Alexandrie ou contre ses amis. Des notaires et des officiers du palais envoyés dans les provinces aux évêques et aux fonctionnaires, leur enjoignirent, sous peine de l'exil, de n'entretenir de relations ecclésiastiques qu'avec les seuls ariens. On travailla de toutes manières les paroisses fidèles à leurs évêques, et l'on fit de telles menaces, que plusieurs chrétiens préférèrent la fuite à la persécution prochaine. On confia aux fonctionnaires publics le soin de

1. S. Athanase, *Hist. arianor. ad monachos*, c. XXXI, XXXIV, LXXV, *P. G.*, t. XXV, col. 728-734, 783. (H. L.)
2. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, édit. Bruxelles, 1732, t. VI, article LI de la dissertation sur les ariens, p. 156.

surveiller l'exécution des ordres donnés. Villes et villages fidèles à l'orthodoxie furent plongés dans le trouble et la terreur, pendant que les hérétiques jouissaient de la plus parfaite tranquillité [1].

Les ariens mirent d'autres moyens en œuvre. Sous divers prétextes, un grand nombre d'évêques furent appelés à la cour, et là, sans avoir [660] été présentés à l'empereur, on les retint si longtemps et on les effraya par tant de menaces, qu'ils promirent de ne plus communiquer avec Athanase [2]. Beaucoup faiblirent, beaucoup aussi résistèrent et préférèrent l'exil à une lâcheté [3]. Malgré le nombre des premiers, on peut dire, qu'avec tout son pouvoir, Constance n'avait obtenu qu'un résultat très incomplet. En souscrivant à la condamnation de saint Athanase et en communiquant avec les ariens, l'épiscopat d'Occident n'était pas devenu arien par le fait, le peuple n'était rien moins qu'arien; tous, dit saint Athanase, redoutaient l'hérésie d'Arius comme un serpent venimeux [4].

On se préoccupa d'abord de détacher de la cause d'Athanase l'évêque Osius et le pape Libère, espérant que, une fois gagnés, on aurait facilement raison de tous les autres évêques. Constance envoya à Rome l'eunuque Eusèbe, l'un de ses conseillers les plus intimes [5], et partisan décidé de l'arianisme. Eusèbe devait demander au pape Libère de signer la condamnation contre Athanase, un désir, et de communiquer avec les ariens, un ordre [6]. Des présents et des menaces devaient amollir la résistance du pape. Libère répondit qu'il lui était impossible de condamner Athanase; il fallait d'abord réunir un concile hors du palais impérial, et qui ne fût pas présidé par l'empereur lui-même, concile dans lequel on confirmerait la foi de Nicée et on exclurait les ariens; alors seulement on pourrait discuter les plaintes portées contre Athanase. L'eunuque Eusèbe, irrité de cette réponse, reprit les présents que le pape avait refusés, et il s'éloigna en proférant des menaces. Eusèbe déposa les présents dans l'église de Saint-Pierre, mais le pape adressa une forte semonce au trésorier de l'église

1. S. Athanase, *Hist. arianor. ad monachos*, c. XXXI, *P. G.*, t. XXV, col. 728.
2. *Ibid.*, n. XXXII, *P. G.*, t. XXV, col. 729.
3. *Ibid.*, n. XLII, *P. G.*, t. XXV, col. 741.
4. *Ibid.*, n. XLI, *P. G.*, t. XXV, col. 741.
5. Au sujet de l'influence des eunuques sur Constance, *Ibid.*, n. XXXVII, *P. G.*, t. XXV, col. 733.
6. Eusèbe mit dans la main du pape une bourse remplie d'or en disant : « Obéissez à l'empereur et prenez ceci. »

qui avait permis ce dépôt et il renvoya les présents à l'empereur.
[661] Ce dernier, ayant appris d'Eusèbe ce qui s'était passé, ordonna au préfet de Rome de conduire le pape à la cour et de le contraindre au besoin. La terreur régnait à Rome, les partisans du pape étaient persécutés et sollicités de se tourner contre lui. Les évêques présents à Rome durent se cacher, des matrones prirent la fuite, un grand nombre de clercs furent chassés et l'on posa des gardes pour que nul ne pût aborder le pape. Celui-ci fut amené à la cour, et présenté à l'empereur à qui il parla avec fermeté [1]. L'empereur l'exila à Bérée en Thrace [2], loin de tous ses amis ou de ses compagnons d'infortune. Le choix de cette ville était une aggravation de peine [3]; peut-être Constance espérait-il que l'isolement briserait la fermeté du pontife. Le siège de Rome fut donné, d'après les ordres exprès de l'empereur, au diacre Félix; mais personne n'ayant voulu communiquer avec lui, ses églises se trouvèrent entièrement désertes [4].

1. S. Athanase, *Hist. arianor. ad monachos*, c. XXXV-XXXIX, *P. G.*, t. XXV, col. 733-740. L'enlèvement du pape se fit de nuit. Libère fut transféré sous bonne garde au palais impérial de Milan. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. II, c. XIII, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1033, a laissé une précieuse esquisse du dialogue entre le pape et l'empereur : « Comme vous êtes chrétien, dit Constance, et évêque de notre ville, je vous ai fait amener pour vous prévenir que vous devez exclure de votre communion cet Athanase dont l'impiété touche à la folie. L'univers entier partage ma conviction et un concile a privé cet homme de la communion ecclésiastique. — Les jugements ecclésiastiques, répondit Libère, doivent être rendus avec une entière justice. Il ne tient qu'à Votre Piété de soumettre la cause d'Athanase à un jugement. Si les débats concluent à une sentence de condamnation, elle sera prononcée en toute justice selon les règles du droit ecclésiastique. Nous ne pouvons condamner un homme sans jugement. — Il a déjà été condamné par l'univers entier, reprit l'empereur, mais jusqu'ici il a su se mettre à l'abri de nos poursuites. — Ceux qui ont souscrit à sa condamnation, ajouta Libère, ignorent les faits, leur adhésion a été motivée en partie par l'ambition, en partie par la crainte des sévérités dont vous les menaciez. » Les deux interlocuteurs poursuivent ainsi sans rien céder ni l'un ni l'autre. Enfin l'empereur dit : « Je vous donne trois jours de réflexion. Si vous signez, vous retournez à Rome ; autrement il ne vous restera qu'à choisir le lieu de votre exil. » (H. L.)

2. Libère refusa les secours pécuniaires que l'empereur, l'impératrice et l'eunuque Eusèbe lui firent proposer. (H. L.)

3. S. Athanase, *Hist. arianor. ad monachos*, c. XL, *P. G.*, t. XXV, col. 740.

4. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. IV, c. XI, *P. G.*, t. LXVII, col. 481 ; S. Athanase, *Hist. arianor. ad monachos*, c. LXXV, *P. G.*, t. XXV, col. 784 ; Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, édit. Bruxelles, t. VI, p. 165. Sur l'anti-pape Félix II, cf. J. Barmby, dans *Dictionary of christian biography*, t. II, *Analecta bollandiana*, 1883, t. II, p. 322-324 ; *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, 1886, t. I, p. 211 ;

A l'époque où nous sommes arrivés, Osius, âgé de près de cent ans, était évêque depuis plus de soixante. Les ariens pensèrent que, aussi longtemps que l'illustre vieillard soutiendrait la cause d'Athanase et de la foi de Nicée, ils n'auraient pas partie gagnée, parce que beaucoup d'évêques espagnols se réglaient d'après leur illustre compatriote. Les ariens firent ces remarques à l'empereur, et celui-ci manda à la cour le vieil Osius, au moment même où Constance exerçait ses poursuites contre le pape Libère. On lui demanda de souscrire à la condamnation d'Athanase et de communiquer avec les [66
ariens. Osius fit une telle impression sur l'esprit de l'empereur que celui-ci l'autorisa à rentrer dans sa patrie; mais, à la suite des nouvelles démarches des ariens, Constance écrivit à Osius, et mêlant dans sa lettre les menaces aux flatteries, lui demanda s'il voulait être seul à s'obstiner dans ses refus. Osius répondit par une lettre pleine de courage qui nous a été conservée par saint Athanase et qui valut à son auteur d'être exilé, en 355, à Sirmium [1].

La persécution contre Athanase offrait plus de difficultés. Nous avons vu que, depuis longtemps déjà, il avait eu à supporter de violentes attaques, mais on n'osait le violenter dans Alexandrie même. Dans la crainte d'un soulèvement populaire on imagina un guet-apens afin d'attirer l'évêque hors de sa ville épiscopale, car il ne s'agissait pas seulement de l'envoyer en exil, il semble que l'on ait voulu le faire mourir [2]. Constance envoya à Alexandrie deux notaires, Diogène [3] et Hilaire, avec quelques officiers du palais, et le

P. A. Paoli, *Di s. Felice II papa e martire, dissertazioni*, in-4, Roma, 1790; *Acta sanct.*, 1731, juillet, t. VII, p. 43-50 ; 3e édit., p. 54-62 ; Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, 1699, t. VI, p. 387, 437, 439, 768, 778, 781 ; N. Alexander, *Hist. eccles.*, sæc. IV, dissert. XXXII, art. 3. Roncaglia a donné des remarques sur ce dernier ouvrage. Il prétend prouver que Félix ne fut pas anti-pape, mais pape légitime, parce que Libère avait résigné sa charge. Pagi, *Critica*, 1689, *Ad ann. 357*, n. 16, avait déjà émis cette opinion et il soutient la thèse de la sainteté de Félix II, parce que Constance, qu'il avait traité d'hérétique, le fit mettre à mort. On célèbre sa fête le 29 juillet. D'après saint Athanase, *Hist. arianor. ad monachos*, c. LXXV, *P. G.*, t. XXV, col. 784, Félix est un suppôt du diable. (H. L.)

1. S. Athanase, *Hist. arianor. ad monachos*, c. XLII-XLV, *P. G.*, t. XXV, col. 734 sq. Cf. H. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, in-12, Paris, 1906, p. 112-116. Nous avons donné dans cette étude la traduction intégrale de la lettre d'Arius de Cordoue à Constance. (H. L.)

2. S. Athanase, *Apologia de fuga sua*, c. VI, *P. G.*, t. XXV, col. 652.

3. L'avant-propos des lettres festales de saint Athanase mentionne ce Diogène, cf. Larsow, *Die Festal-Briefe*, p. 35, n. XXVII. [La commission donnée à

duc d'Égypte, Syrianus, ordonna à Athanase, au nom de l'empereur, de quitter la ville [1]. L'évêque répondit que Syrianus (ou bien Maximus, préfet d'Égypte) devait lui produire l'original de l'ordonnance impériale; l'Église d'Alexandrie montra la même exigeance en ajoutant que, dans le cas où on ne pourrait y satisfaire, on devait attendre, avant de s'exposer à de nouveaux désordres, le retour de l'ambassade envoyée à l'empereur. Le 17 janvier 356, Syrianus y consentit, mais le 9 février suivant il faisait entourer par cinq mille soldats l'église de Théonas, dans laquelle on célébrait un office de nuit. Les portes furent brisées et les soldats firent irruption dans l'église pour s'emparer de saint Athanase. Dans la bagarre, il y eut plusieurs tués et un très grand nombre de blessés. Athanase, assis sur son siège épiscopal, exhortait, pendant cette scène, le peuple à la prière et refusait de quitter sa place. Enfin quelques amis l'arrachèrent de son siège et le dégagèrent à demi étouffé du milieu de la
[663] foule, pendant que ses ennemis le cherchaient encore dans l'église et commettaient des cruautés de toute sorte [2].

L'empereur approuva ces violences et ordonna même à toute la jeunesse d'Alexandrie d'avoir, sous peine d'encourir sa colère, à chercher l'évêque fugitif [3]. Le comte Héraclius envoyé à Alexandrie se servit des païens de la ville pour faire confisquer les églises des

Diogène nous reporte à l'été de l'année 355. Il était porteur d'une instruction verbale de l'empereur; l'accueil qu'il reçut l'engagea à ne pas prolonger son séjour. (H. L.)]

1. Le duc Syrianus vint le 5 janvier 356 à Alexandrie avec le dessein de faire partir Athanase. (H. L.)

2. S. Athanase, *Epist. heort. Chron.*, *P. G.*, t. xxvi, col. 1356; J. Sartorius, *Dissertatio de Athanasio in persecutione fugiente*, in-4, Thoranii, 1697; H. Leclercq, *Les martyrs*, t. iii, *Julien l'apostat, Sapor, Gensëric*, in-12, Paris, 1904, p. 48-57, contient le récit complet par saint Athanase des violences exercées à la Théonas; H. Leclercq, *Alexandrie*, dans le *Dictionn. d'arch. chrét. et de liturgie*, t. i, col. 1110. (H. L.)

3. Le 12 février, trois jours après le sac de la Théonas, les catholiques d'Alexandrie avaient adressé à Constance une protestation contenant le récit des événements et une appréciation sévère de la conduite de Syrianus. S. Athanase, *Hist. arianor. ad monachos*, c. lxxxi, *P. G.*, t. xxv, col. 792 sq. L'ordre donné de découvrir à tout prix la retraite d'Athanase fut la réponse de l'empereur. On peut juger de l'ardeur apportée par Constance dans cette poursuite par le fait qu'il écrivit aux deux rois d'Éthiopie, Aïzan et Sazan, comme à des vassaux, d'envoyer en Égypte Frumence, ordonné évêque par Athanase, afin qu'il y vînt puiser la saine doctrine et de remettre Athanase, s'il se trouvait dans leurs États, entre les mains des officiers romains. S. Athanase, *Apologia ad Constantium*, c. xxx, xxxi, *P. G.*, t. xxv, col. 631 sq. (H. L.)

orthodoxes, et pour exercer contre ces derniers toutes sortes de violences. Afin de trouver saint Athanase, on fouilla toutes les maisons, les jardins, les tombeaux, et ces visites furent accompagnées de beaucoup d'exactions et de pillages dont furent victimes les propriétaires regardés comme partisans de saint Athanase. Les clercs qui n'avaient pas pris la fuite furent brutalisés et exilés; quelques-uns furent même mis à mort. Les pauvres et les veuves furent privés des aumônes qu'ils recevaient, et les orthodoxes, leurs soutiens, furent jetés dans des cachots, afin que la misère forçât tous ces malheureux à embrasser l'arianisme, procédé qui révolta même les païens [1].

Il est impossible de déterminer la retraite choisie par Athanase dans les premiers temps qui suivirent sa fuite, car l'histoire de Palladius contient évidemment des erreurs sur ce point [2]. Les diverses lettres qu'il écrivit à ses fidèles, pour les soutenir dans le malheur, prouvent qu'il se cacha plus tard dans le désert, où il dut souvent changer de retraite. Il écrivit aussi du désert à tous les évêques de l'Égypte et de la Lybie, lorsqu'on leur demanda, sous la menace de l'exil, de souscrire une profession de foi arienne [3].

Le siège d'Alexandrie fut donné à l'arien Georges, originaire de Cappadoce comme l'évêque intrus Grégoire. C'était un homme sans éducation, prodigue et cupide tout à la fois [4], qui, avant la pâque de [664]
357 [5], entra dans son église accompagné de la force armée, comme on entre dans une citadelle [6].

L'arbitraire et la persécution continuèrent; les orthodoxes reçurent défense de célébrer leur liturgie, même dans les cimetières. On avait déjà confisqué leurs églises, et les fidèles qui voulurent se réunir quand même furent dispersés par la force et brutalisés, alors même qu'ils n'essayaient pas de se défendre. Des vierges consacrées à Dieu

1. Montfaucon, *Vita Athanasii*, dans S. Athanasii, *Opera*, édit. Patavii, p. LXV-LXVII.

2. *Ibid.*, p. LXVI, n. 10.

3. C'est l'*Epistola ad episcopos Ægypti et Lybiæ*, *P. G.*, t. XXV, col. 535-594. Cet écrit a été composé avant le 24 février 357 et probablement pendant l'année 356. (H. L.)

4. S. Athanase, *Hist. arianor. ad monachos*, c. LXXV, *P. G.*, t. XXV, col. 784. Ammien Marcellin, *Hist.*, l. XXII, c. XI, compare Georges de Cappadoce à une vipère.

5. 24 février 357, cf. Larsow, *op. cit.*, p. 36, n. 29.

6. S. Athanase, *De synodis*, c. XXXVII, *P. G.*, t. XXVI, col. 757; Sozomène, *Hist eccles.*, l. IV, c. X, *P. G.*, t. LXVII, col. 1132. Georges fut chassé peu de temps après, mais on le ramena par la force et la ville fut sévèrement traitée.

furent attachées à des poteaux enflammés ; comme elles demeuraient fidèles à leur foi, on les frappa violemment au visage, ensuite on les déporta dans la grande oasis. Le même sort fut réservé à quarante hommes, qui furent auparavant fustigés avec des bâtons épineux ; plusieurs en moururent et on interdit de les ensevelir honorablement [1].

Les mêmes faits se reproduisirent dans les villes de l'Égypte d'où l'on chassa tous les évêques qui ne voulaient pas se séparer d'Athanase, et qui, extérieurement du moins, refusaient de communiquer avec les ariens. Beaucoup d'entre eux, et même des vieillards avancés en âge, ne cédèrent pas devant la persécution et se traînèrent au désert malgré leurs maladies et leurs infirmités ; beaucoup échappèrent par la fuite ; les couvents des orthodoxes furent détruits et l'on vendit à prix d'argent, à des ariens mal famés, les sièges épiscopaux devenus vacants [2].

Athanase ne pouvait croire que toutes ces cruautés fussent commises avec le consentement et par la volonté de l'empereur ; aussi forma-t-il le projet de lui présenter en personne sa défense. Comme il se rendait à la cour, il apprit que Constance avait mis sa tête à prix, il retourna donc dans son désert [3]. L'avant-propos des lettres festales de saint Athanase prouve qu'il se rendit plus tard à Alexan-
[665] drie et qu'il y séjourna assez longtemps, malgré tous les efforts de ses adversaires pour découvrir sa retraite [4]. Nous possédons encore,

1. Toute cette période de la vie d'Athanase demeure un peu obscure et teintée de légende. Montfaucon, *Vita Athanasii*, n. 10, *P. G.*, t. xxv, col. 129 sq. Il paraît incontestable que, pendant son séjour au désert, Athanase fut contraint fréquemment de changer le lieu de sa retraite afin de dépister les émissaires lancés à sa poursuite. Les moines et les solitaires de la Haute-Égypte lui témoignèrent une héroïque fidélité et un dévouement sans bornes. *Acta sanct.*, Antwerpiæ, 1680, mai, t. III, p. 330 ; E. Amélineau, *Histoire de saint Pakhôme et de ses communautés. Documents coptes et arabes inédits*, dans les *Annales du musée Guimet*, Paris, 1889, t. XVII, p. 679 sq. Cette période fut celle d'une activité littéraire incomparablement précieuse ; 356 : *Epistola ad episcopos Ægypti et Libyæ* ; 357 : *Apologia ad Constantium* ; *Apologia de fuga* ; 357-358 : *Hist. arianor. ad monachos* ; 358 : *Epistola de morte Arii* ; vers 358 : *Epistola ad monachos*. Pendant cette année 358, Athanase osa, peut-être après le départ de l'intrus Georges de Cappadoce, 2 octobre 358, rentrer à Alexandrie et y faire un séjour de quelque durée. *Chronicon syriacum*, *P. G.*, t. XXVI, col. 1357. (H. L.)

2. S. Athanase, *Apologia de fuga sua*, c. VII, *P. G.*, t. XXV, col. 652 ; *Hist. arianor. ad monachos*, c. LXXVII, *P. G.*, t. XXV, col. 785.

3. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. II, c. XI, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1029.

4. Larsow, *Die Festal-Briefe*, p. 36, n. 30 ; p. 37, n. 32.

mais avec quelques additions, le discours apologétique qu'il se proposait d'adresser à l'empereur Constance sous le titre de *Apologia ad imperatorem Constantium* [1].

76. Concile de Béziers, en 356.

Tandis que l'Égypte souffrait de ces violences, la Gaule mal guérie des blessures que les conflits politiques lui avaient causées fut livrée à l'hérésie arienne et aux persécutions qui l'accompagnaient. Aussitôt après l'exil de Lucifer de Cagliari, d'Eusèbe de Verceil, etc., saint Hilaire de Poitiers, l'Athanase de l'Occident, avait, d'accord avec un grand nombre des évêques gaulois, rendu un décret excommuniant Valens, Ursace et Saturnin (ce dernier était archevêque d'Arles), vrais auteurs de la nouvelle persécution ; le décret exhortait tous ceux qui avaient été trompés par eux à revenir de leurs erreurs. A la même époque (355), Hilaire adressa à l'empereur son premier livre, dans lequel il lui demandait avec larmes de faire cesser la persécution dirigée contre l'Église catholique [2]. Il paraît que d'autres

1. *Ad Constantium augustum liber primus* peut être daté de la fin de 355 aussi bien que du commencement de 356. (H. L.)

2. Sur Hilaire de Poitiers, on trouvera une bibliographie très satisfaisante dans U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques. Bio-bibliographie*, in-8, Paris, 1905, t. I, col. 2147-2149 ; A. Potthast, *Bibliotheca historica medii ævi*, in-8, Berlin, 1896, p. 1372 ; Loofs, *Hilarius von Poitiers*, dans *Realencyklopädie für protest. Theol. und Kirche*, édit. Hauck, 1900, t. VIII, p. 57-58. Nous n'indiquons à cette place que quelques travaux d'un intérêt plus immédiat pour l'histoire des polémiques théologiques et des conciles auxquels prit part saint Hilaire : J. P. Baltzer, *Die Theologie des heil. Hilarius von Poitiers*, Programm. d. Gymn., in-8, Rottweil, 1879 ; *Die Christologie des heil. Hilarius von Poitiers*, Festchrift, in-8, Rottweil, 1889 ; Dormagen, *Saint Hilaire de Poitiers et l'arianisme*, thèse, in-8, Saint-Cloud, 1864 ; Th Förster, *Ueber die Theologie der heil. Hilarius*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1888, t. LXI, p. 645-686 ; J. H. Reinkens, *Hilarius von Poitiers. Eine Monographie*, in-8, Schaffausen, 1864 ; J. Stix, *Zum Sprachgebrauch des heil. Hilarius von Poitiers in seiner Schrift de Trinitate*, in-4, Rottweil, 1891 ; H. S. Seldmanger, *Das zweite Buch von Hilarius de Trinitate im Wiener Papyrus*, dans *Serta Harteliana*, 1896, p 177-180 ; Ad. Viehhauser, *Hilarius Pictaviensis geschildert in seinem Kampfe gegen den Arianismus*, in-8, Klagenfurt, 1860 ; J. B. Wirthmüller, *Die Lehre des heil. Hilarius von Poitiers über die Selbstentäusserung Christi, vertheidigt gegen die Entstellungen neuerer protestant. Theologen. Habilitationsschrift*, in-4, Regensburg, 1865. (H. L.)

évêques avaient signé ce mémoire. Il attira sur Hilaire la colère et la haine des ariens, en particulier celle de Saturnin qui, d'accord avec Valens et Ursace, convoqua un concile à Béziers, pour les premiers mois de l'année 356 [1]. Hilaire et les autres évêques orthodoxes furent contraints de venir à ce concile, où l'évêque de Poitiers ne négligea rien pour obtenir confirmation de la sentence de Sardique (portée au sujet de saint Athanase). Il ne put rien obtenir, et fut lui-même accusé auprès du César Julien, alors dans les Gaules, ensuite auprès de l'empereur lui-même à qui on le représenta comme une girouette politique, et Constance l'exila dans la Phrygie [2]. Mais les évêques gaulois s'obstinèrent à rester en communion avec Hilaire et repoussèrent celle de Saturnin. On ne jugea cependant
[666] pas prudent d'user dans les Gaules des moyens violents dont on s'était servi en Égypte [3].

1. Baronius, *Annales*, 1590, ad ann. 356, n. 105-111 ; Sirmond, *Concil. Galliæ*, 1629, t. I, col. 14 ; *Conc. reg.*, 1644, t. III, col. 176 : Labbe, *Concil.*, 1671, t. II, col. 783-784 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 699 ; Coleti, *Concil.*, 1728, t. II, col. 843 ; de Vic et Vaissette, *Histoire du Languedoc*, 1730, p. 632-633 ; 3e édit., t. II, p. 77-79 ; D. Rivet, *Hist. litt. de la France*, 1735, t. II, p. 117-119 ; Mansi, *Conc. ampliss. collect.*, 1748, t. III, col. 251 ; C. Douais, *L'Église des Gaules et le conciliabule de Béziers, tenu en l'année 356, sous la présidence de Saturnin d'Arles, Libère étant pape, Constance empereur, Julien César et Numerus gouverneur de la Gaule Narbonnaise*, in-8, Poitiers, 1875. (H. L.)

2. Avant le mois de juin de l'année 356. Saint Rhodane, de Toulouse, exilé en Phrygie avec saint Hilaire, mourut peu après son arrivée. (H. L.)

3. « Les évêques de Milan et de Verceil avaient été presque aussi durs au concile de 355, tenu en présence de l'empereur Constance, et les impérieuses exigences de l'évêque de Tripoli à l'égard de l'impératrice Eusébia montrent avec quelle hauteur les pontifes parlaient aux successeurs de ceux qui s'étaient crus jusqu'à présent les maîtres incontestés de la terre. Voilà les tribuns populaires, depuis plus de cinq siècles oubliés, qui reparaissent menaçant l'oppresseur, non plus de l'irritation d'un peuple impuissant, mais de la colère divine qui suscite les révolutions. » V. Duruy, *Histoire des Romains*, in-8, Paris, 1895, t. VII, p. 343. Le même auteur écrit, p. 346, note 1 : « Les Œuvres de Lucifer renferment le plus riche vocabulaire d'injures qui aient jamais été adressées à un prince. Voyez à l'*Index* de l'édition de Venise, 1778, le mot *Constantius*.) Athanase, Hilaire de Poitiers, Grégoire de Nazianze, n'ont pas plus d'égards pour les empereurs. Naturellement les hérétiques sont encore plus malmenés. Un livre fameux d'Athanase, l'*Histoire des ariens*, n'est, dit le savant biographe du saint, qu' « un pamphlet oratoire ». (Fialon, *Saint Athanase*, p. 207.) Mais évêques et docteurs ne s'épargnent même pas entre eux. Jérôme a de mordantes paroles contre Ambroise, Athanase contre tous ses adversaires, Grégoire de Nazianze contre les Pères du concile de Cons-

La manière dont les partisans de saint Athanase et de la foi de Nicée furent poursuivis, maltraités et persécutés avant et pendant l'exil de l'évêque d'Alexandrie, est une terrible démonstration de l'intolérance des hérétiques lorsqu'ils sont les maîtres, et explique les paroles amères dont se servent l'ardent Lucifer, Athanase et Hilaire, lorsqu'ils parlent de l'empereur Constance. Ils l'appellent à diverses reprises le précurseur de l'Antechrist, l'Antechrist lui-même, et ils le comparent à Hérode, à Pharaon, à Saul et à Achab. Lucifer ne craint même pas de le surnommer *immanis fera* et *immanis bestia*, qui n'a de l'homme que les apparences et la figure.

77. *Divisions entre les eusébiens, les anoméens et les semi-ariens.*

Humainement parlant, la foi de Nicée semblait perdue ; pour atteindre ce résultat, les ariens proprement dits avaient fait cause commune avec les eusébiens ; l'arianisme primitif semblait disparu depuis longtemps et ne comptait plus un seul défenseur déclaré et de quelque importance. La situation des eusébiens avait gagné à ce

tantinople qu'il appelle une bande de geais et un vol de guêpes bourdonnantes. Une autre fois il reproche à Basile, qui l'avait désigné évêque de la bourgade de Sasime, de ne lui avoir donné cette résidence qu'afin que le nouvel évêque veillât, pour le métropolitain de Césarée, sur les passages des monts par où les redevances arrivaient à la maison épiscopale. Voir son poème, *Sur sa vie*, vers 400 sq. Dans sa lettre XLIX, il dit : « Se renvoyer des injures, c'est s'agi-« ter épiscopalement, » ἐπισκοπικῶς κινούμεθα. Si nous relevons ces faits, ce n'est point pour abaisser de grands esprits et pour le triste plaisir de trouver du plomb vil dans l'or pur, mais parce que ce ton de polémique devint habituel et que la violence des paroles, dans les discussions théologiques, prépara celle des actes dans la répression des hérésies et dans les guerres religieuses. » Nous ne ferons pas difficulté de reconnaitre que souvent la mesure du langage est de n'en garder aucune, mais la grandeur des passions soulevées et des intérêts en présence explique ce qu'elle ne justifie pas. Au reste le genre, une fois adopté, devient de style pendant tout le moyen âge et jusqu'au XVIIIe siècle. On peut s'en convaincre par la lecture de Serry, *Historia congregationum de Auxiliis divinæ Gratiæ*, in-fol., Lovanii, 1700. C'est à propos de ce ton, persistant depuis tant de siècles dans la polémique religieuse, que Sainte-Beuve écrit malicieusement : « Le *mentiris impudentissime* court sans relâche d'un parti à l'autre. Il est vrai que c'est entre théologiens. » (H. L.)

dépérissement de l'arianisme; ils étaient plus forts, plus nombreux et comptaient dans leurs rangs tous ceux qui, pour un motif quelconque, étaient opposés à l'ὁμοούσιος de Nicée ou avaient des soupçons contre saint Athanase. Dans leur parti se trouvaient même des évêques orthodoxes, attachés de cœur au symbole de Nicée, mais
[667] qui avaient fini par croire que sous la bannière de l'ὁμοούσιος plusieurs sabelliens s'étaient introduits dans les rangs de ceux qui suivaient la foi de Nicée. L'affaire de Marcel d'Ancyre et de Photin donna de la consistance à ces assertions sans fondement, et comme la théologie dogmatique n'avait pas encore déterminé, d'une manière suffisante, la distinction à faire entre l'hypostase et l'οὐσία, c'est-à-dire entre la personne et la nature, qui n'était pas encore théologiquement bien précise, on put croire que la doctrine de l'ὁμοούσιος, comme étant anti-trinitaire, portait atteinte à la distinction des personnes. Ces soupçons et ces malentendus retinrent longtemps dans le parti des semi-ariens de saints évêques, tels que Maximin et Cyrille de Jérusalem. Les eusébiens non seulement repoussaient l'ὁμοούσιος, mais même la doctrine de l'Église rendue par ce mot. Ils croyaient à la subordination du Fils, bien qu'ils jetassent l'anathème aux propositions formelles de l'arianisme, pour prouver qu'ils n'avaient rien de commun avec les ariens eux-mêmes. Enfin les partisans proprement dits de l'arianisme portaient les mêmes anathèmes, ayant compris que le meilleur parti était d'attendre, de se prêter aux circonstances et de rester unis aux eusébiens aussi longtemps qu'il serait nécessaire pour vaincre le parti de Nicée.

La lutte contre l'ennemi commun, c'est-à-dire contre les défenseurs de l'ὁμοούσιος, avait maintenu dans une cohésion factice tous les germes de division qui existaient dans le sein du parti hétérodoxe, mais la victoire une fois remportée, les partis ne se continrent plus et révélèrent toutes leurs prétentions dogmatiques. Les ariens proprement dits reparurent avec la logique de leurs déductions hérétiques, ayant à leur tête Aétius et Eunomius.

Aétius était en profond discrédit parmi les orthodoxes et les semi-ariens, qui, à cause de son enseignement irréligieux, l'avaient surnommé ἄθεος [1]; il était né en Célésyrie, et apprit d'abord la profession d'orfèvre [2], mais ayant dérobé un collier d'or, il changea de métier et déploya un grand zèle pour étudier à Alexandrie la méde-

1. S. Athanase, *De synodis*, n. v, *P. G.*, t. xxvi, col. 690. (H. L.)
2. Orfèvre ou forgeron. (H. L.)

a) Dans les premiers temps de son pontificat, le pape Libère déploya une grande activité en faveur d'Athanase et de la foi de Nicée.

b) Saint Athanase ne dit pas un seul mot qui puisse faire soupçonner que le pape Libère ait refusé avant son exil de communiquer avec lui.

c) Au contraire, il dit explicitement que c'est seulement après son retour d'exil que Libère s'est laissé intimider par des menaces, mais qu'avant cette époque il s'était montré très ferme et avait répondu avec fermeté à l'eunuque impérial Eusèbe député vers lui pour le gagner [1].

d) Libère déclara en particulier à cet ambassadeur impérial qu'il ne pouvait pas condamner Athanase, déjà absous par deux conciles, que l'Église romaine avait laissé partir en paix et qu'il avait personnellement connu et aimé pendant son séjour à Rome, avant son élévation au pontificat [2]. Ces paroles seraient inexplicables dans le cas où Libère, dès le début de son pontificat, aurait rompu toute relation avec Athanase.

e) Plus tard, Libère fut accusé par les adversaires de saint Athanase d'avoir supprimé des libelles à lui adressés et dirigés contre saint Athanase ; le pape répondit qu'il avait communiqué ces écrits à son concile, lequel se composait d'un plus grand nombre d'évêques favorables que d'évêques hostiles à Athanase [3].

f) Enfin les ariens firent circuler à cette époque plusieurs lettres apocryphes, ainsi que le prouva saint Athanase [4] ; une de ces lettres [65
fut lue au concile de Sardique [5].

Athanase, voyant l'orage qui se formait contre lui, envoya plusieurs évêques en ambassade à Constance. Parmi ces évêques se trouvait Sérapion, évêque de Thmuis, célèbre par sa sainteté. Ces envoyés avaient pour mission de démontrer la fausseté des accusations portées contre saint Athanase, mais ils ne purent réussir à détromper l'empereur [6].

1. S. Athanase, *Historia arianorum ad monachos*, c. xxxv, *P. G.*, t. xxv, col. 733.
2. *Id.*, c. xxxvi, *P. G.*, t. xxv, col. 733 sq.
3. S. Hilaire, *Fragmentum* V, n. 2, *P. L.*, t. x, col. 683.
4. S. Athanase, *Apologia ad Constantium imperatorem*, c. vi, xi, xix, *P. G.*, t. xxv, col. 604, 608, 620.
5. S. Hilaire, *Fragmentum II*, n. 3, *P. G.*, t. x, col. 629.
6. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. IV, c. ix, *P. G.*, t. lxvii, col. 1127 sq. Cette députation vint trouver Constance à Milan, au mois de mai 353 ; elle se composait de cinq évêques et trois prêtres egyptiens. (H. L.)

Quelque temps après, au mois d'août 353 [1], l'usurpateur Magnence se perça de son épée, à Lyon, après avoir vu son armée l'abandonner au cri de : Vive Constance ! Avant son suicide, il avait massacré ses plus proches parents pour leur épargner la vengeance de l'empereur [2]. Constance se trouva donc seul maître de tout le grand empire de son père [3]; il manifesta son dessein de faire dominer l'arianisme et de détruire la doctrine de l'*homoousios*, qu'il tenait pour une doctrine sabellienne. Il ne s'inspirait pas seulement, dans sa conduite, des conseils de son évêque-chapelain, mais encore de ceux de sa femme Eusébia, qu'il avait épousée au commencement de l'année 353 et qui jusqu'à sa mort, arrivée en 360, exerça toujours sur lui une grande influence. C'était une arienne très zélée, à laquelle le pape Libère renvoya l'argent qu'elle lui avait fait remettre pour des aumônes, en lui faisant dire qu'elle choisît des évêques ariens pour distribuer ses libéralités. Elle joua un rôle analogue à celui qu'avaient joué antérieurement d'autres princesses, en particulier Constantia et la mère de Julien l'Apostat [4]. Aussi saint
1] Athanase pouvait-il dire avec raison que les femmes avaient exercé une grande influence sur les destinées de l'arianisme [5].

La première entreprise contre la foi de Nicée devait être dirigée contre Athanase. On imagina en conséquence de remettre à l'empereur une lettre imputée à saint Athanase et dans laquelle l'évêque d'Alexandrie sollicitait la permission de se rendre à la Cour. On espérait y avoir plus facilement raison de lui qu'à Alexandrie où il jouissait d'une si grande autorité. Constance accéda à la prétendue demande et envoya un officier du palais, Montanus, porter sa réponse à Alexandrie; ceci se passait vers la fin de l'année 353. Athanase flaira le piège et répondit : « Si l'empereur l'ordonne, je

1. Le 11 août ; d'après la *Chronique d'Alexandrie*, certainement dans l'erreur sur ce point, le 10 août 354.

2. Sur la fin de Desiderius, D. Ranke, *Weltgeschichte*, in-8, Leipzig, 1881, t. IV, p. 23, note 4 ; V. Duruy, *Histoire des Romains*, gr. in-8°, 1885, t. VII, p. 283. (H. L.)

3. La partie jouée contre Magnence était grosse d'inconnu, aussi Constance ne voulut-il pas essayer de contenir sa joie en apprenant la ruine de son adversaire. Il se laissa décerner le titre de αἰώνος Βασιλεύς, ce qui provoqua les épigrammes d'Athanase et des orthodoxes qui firent cette remarque que les ariens accordaient à un homme l'épithète d'*éternel* qu'ils refusaient au Fils de Dieu. S. Athanase, *De synodis*, c. III, *P. G.*, t. XXVI, col. 685.

4. S. Athanase, *Hist. arianor. ad monachos*, c. V, *P. G.*, t. XXV, col. 700.

5. S. Athanase, *Hist. arianor. ad monachos*, c. VI, *P. G.*, t. XXV, col. 700

paraîtrai, mais je n'ai rien sollicité. » Il demeura donc à Alexandrie, et ses ennemis représentèrent sa conduite comme crime énorme [1]. Bientôt naquit un autre prétexte. Depuis longtemps les églises d'Alexandrie étaient trop étroites, et c'était pour ce motif que, dix ans auparavant, l'évêque intrus Grégoire avait entrepris la transformation en église du temple d'Adrien. Cette transformation n'était pas terminée, ni l'église consacrée, lorsque, le jour de la fête de Pâques, Athanase sur la demande du peuple y célébra le service divin, parce que la veille la cathédrale avait été tellement remplie de monde que plusieurs personnes en étaient sorties contusionnées. Les ariens, affichant soudain un rigorisme sévère, dénoncèrent à l'empereur la conduite d'Athanase célébrant le service divin dans une église non consacrée [2]. Ils accusèrent également Athanase d'avoir indisposé sans cesse Constant contre son frère [3] et enfin d'avoir écrit à l'usurpateur Magnence, dès le commencement de sa révolte, pour capter ses bonnes grâces [4].

Ces accusations furent communiquées au pape Libère et à l'empereur; mais les amis de saint Athanase ne restèrent pas oisifs et quatre-vingts évêques envoyèrent à Rome un mémoire justificatif en sa faveur [5].

Aussi le pape Libère jugea-t-il nécessaire, après avoir, paraît-il, tenu un synode romain [6], de convoquer un grand concile [7]. Il obtint de Constance la permission indispensable à sa réunion [8]. [652]

Constance avait établi, après la mort de Magnence, sa résidence à Arles dans les Gaules (depuis le mois d'octobre 353 jusqu'au printemps de 354). Le pape y envoya des légats pour solliciter la con-

1. S. Athanase, *Apologia ad Constantium imperatorem*, c. XIX, *P. G.*, t. XXV, col. 620.

2. *Id.*, c. XIV, *P. G.*, t. XXV, col. 612. [Cf. *Dictionn. d'arch. chrét.*, t. I, col. 1109. Ce fait se passa en 354. (H. L.)]

3. S. Athanase, *op. cit.*, c. II, *P. G.*, t. XXV, col. 597.

4. *Id.*, c. VI, *P. G.*, t. XXV, col. 604. Un envoyé était venu à Alexandrie de la part de Magnence pour sonder les dispositions d'Athanase qui était demeuré, sinon hostile, du moins étranger à tout projet de ralliement. (H. L.)

5. S. Hilaire, *Fragmentum* V, n. 2, *P. L.*, t. X, col. 683.

6. S. Hilaire, *Fragmentum* V, n. 2, *P. L.*, t. X, col. 683; S. Athanase, *Apologia ad Constantium*, c. XIX-XX, *P. G.*, t. XXV, col. 620; de Broglie, *L'Église et l'emp. rom. au IV° siècle*, t. III, p. 233, n. 1.

7. S. Hilaire, *Fragmentum* V, n. 1, *P. L.*, t. X, col. 682.

8. Lettre du pape Libère à Osius dans S. Hilaire, *Fragmentum* VI, n. 3, *P. L.*, t. X, col. 688; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 200.

vocation à Aquilée du concile promis et duquel on attendait la paix de l'Église. A la tête de cette ambassade se trouvait Vincent, évêque de Capoue, qui, à Nicée, n'étant encore que simple prêtre, avait, conjointement avec Osius, exercé la présidence du concile; on lui avait adjoint pour sa nouvelle mission Marcel, évêque de la Campanie [1]. Les deux évêques remirent à l'empereur les écrits qui avaient paru à Rome pour et contre saint Athanase [2].

74. *Conciles d'Arles en 353, et de Milan en 355.*

Constance refusa l'autorisation de réunir le concile à Aquilée [3], il fixa cette réunion à Arles [4], et, quand les évêques furent réunis, il leur fit présenter un décret de condamnation de saint Athanase, déjà tout préparé [5], et rédigé probablement par Valens et Ursace, les deux chefs du concile d'Arles, qui exerçaient sur l'empereur une grande influence. Les légats du pape et les évêques orthodoxes se récrièrent et déclarèrent que les questions doctrinales primaient les questions individuelles. Mais l'évêque Valens et ses amis se dérobèrent à toute nouvelle discussion dogmatique [6]. Les légats du pape
3] proposèrent « en vue de la paix », disaient-ils, de signer la condamnation d'Athanase à condition que l'on anathématisât l'hérésie d'Arius. On s'y engagea, et le concile commença ; mais Valens et la majorité arienne du concile déclarèrent qu'il ne fallait pas songer à cette condamnation de l'arianisme, et qu'on se bornerait à celle d'Athanase [7]. Constance pressa par ses menaces, et même par la force, tous les évêques orthodoxes, et en particulier les légats du pape [8], à

1. Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 200; S. Hilaire, *Fragmentum VI*, n. 3, *P. L.*, t. x, col. 688.
2. S. Hilaire, *Fragmentum VI*, n. 2, *P. L.*, t. x, col. 687.
3. *Ibid.* n. 3, *P. L.*, t. x, col. 688 ; Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 200.
4. S. Hilaire, *Apologia ad Constantium Augustum*, n. VIII, *P. G.*, t. XXV, col. 605 ; *Fragmentum I*, n. 6, *P. L.*, t. x, col. 631. Les actes de ce concile ne nous ont pas été conservés, cf. Loofs, *Arianismus*, dans *Real-encyklopädie für protest. Theol. und Kirche*, 3e édit., t. II, p. 30.
5. Sulpice Sévère, *Hist. sacra*, l. II, c. XXXIX, *P. L.*, t. XX, col. 150.
6. Sulpice Sévère, *Hist. sacra*, l. II, c. XXXIX, *P. L.*, t. XX, col. 150.
7. S. Hilaire, *Fragmentum V*, n. 5, *P. L.*, t. x, col. 685.
8. S. Athanase, *Apologia ad Constantium imper.*, c. XXVII, *P. G.*, t. XXV, col. 629.

souscrire à cette condamnation. Un seul évêque resta inébranlable: ce fut Paulin de Trèves, que l'empereur exila en Phrygie, parmi les montanistes [1]. Libère fut très affligé de la chute de ses légats, en particulier de celle de l'évêque Vincent [2], et il écrivit à Osius : *Duplici affectus mœrore, mihi moriendum magis pro Deo decrevi, ne viderer novissimus delator, aut sententiis contra Evangelium commodare consensum* [3]. Afin de ne pas paraître partager le crime de ses légats, Libère écrivit des lettres analogues à plusieurs évêques de l'Occident [4]. Constance entreprit d'amener les évêques d'Italie à rompre la communion ecclésiastique avec Athanase : beaucoup faiblirent. Lucifer, évêque de Cagliari, en Sardaigne, montra que ces attaques contre Athanase étaient autant de coups portés à la doctrine de Nicée, et il sollicita de se rendre en qualité de légat du pape à la cour de l'empereur, pour essayer de l'amener à de meilleurs sentiments. Libère y consentit [5], et lui associa le prêtre Pancrace et

1. Tous les autres évêques cédèrent honteusement. Ils condamnèrent Athanase sans avoir même cette compensation, un peu illusoire d'ailleurs, étant donné les circonstances, d'associer Arius à l'anathème. Sur ce concile d'Arles, cf. Baronius, *Annales*, 1590, ad ann. 353, n. 16-22 ; Sirmond, *Concilia Galliæ*, 1629, t. I, col. 13; *Conc. regia*, t. III, col. 163 ; Labbe, *Concil.*, t. II, col. 770-771 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. I. col. 697 : Rivet, *Hist. littér. de la France*, t. I, part. 2, p. 115-117 ; Ceillier, *Hist. génér. des aut. ecclés.*, t. IV. p. 476-478 ; 2e édit., t. III, p. 520 ; Coleti, *Concilia*, t. II, col. 823 ; Mansi, *Supplem.*, t. I. col. 187 ; *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 281. (H. L.)

2. Vincent parvint par sa conduite ultérieure à reconquérir l'estime que sa défection lui avait fait perdre.

3. S. Hilaire, *Fragmentum VI*, n. 3. *P. L.*, t. X, col. 688 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 201. Voici la traduction de ce document d'après M. J. Turmel, *Le pape Libère*, dans la *Revue catholique des Églises*, 1906, t. III, p. 595 : « Pour ne rien vous cacher, je dois vous dire que de nombreux évêques d'Italie et moi nous avons prié le très religieux empereur Constance de vouloir bien donner suite à ses intentions et prescrire la réunion d'un concile à Aquilée. J'informe Votre Sainteté que Vincent, évêque de Capoue, et Marcel, également évêque de la Campanie, étaient chargés de nous représenter. Vincent connaît très bien cette affaire : d'ailleurs il a été appelé fréquemment à la juger, de concert avec Votre Sainteté. Aussi je comptais beaucoup sur lui et j'étais convaincu, que confiés à ses soins, les intérêts de l'Évangile ne subiraient aucune atteinte. Or, non seulement il n'a rien obtenu, mais encore il s'est laissé entraîner au mensonge. Brisé par le surcroît de douleur que sa conduite me cause, je désire mourir pour la cause de Dieu, afin de ne pas passer moi aussi, pour un traître, et de ne pas paraître appuyer des doctrines que réprouve l'Évangile. » (H. L.)

4. Par exemple à Cécilien de Spolète, cf. Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 201.

5. Dans sa première lettre à Eusèbe de Verceil, le pape Libère semble attri-

le diacre Hilaire [1], et il leur remit une lettre très noble et très di-
4] gne adressée à l'empereur. Il y explique sa conduite passée, indique les raisons qui l'empêchent de communiquer avec les ariens, critique avec adresse ce qui s'est fait à Arles, et demande la réunion d'un nouveau concile [2]. Cette lettre nous a donné la moitié de ce que

buer à Lucifer de Cagliari un rôle d'initiateur. *P. L.*, t. VIII, col. 1350 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 204. (H. L.)

1. Outre Pancrace et Hilaire, deux autres personnages, très considérés, s'étaient joints à l'ambassade : Eusèbe de Verceil et Fortunatien d'Aquilée. Ce dernier songeait peut-être à faire rendre à sa ville le concile pacificateur sur lequel elle avait compté et dont elle venait d'être frustrée au profit d'Arles. (H. L.)

2. S. Hilaire, *Fragmentum V*, n. 1, *P. L.*, t. X, col. 682 sq. ; cf. *P. L.*, t. VIII, col. 1351 : « Je supplie, très doux empereur, votre clémence de me prêter une oreille bienveillante et de me laisser exposer mes intentions à votre mansuétude. D'un empereur chrétien, d'un fils de Constantin de sainte mémoire, j'ai le droit d'attendre cette faveur. Mais je sens que j'aurai de la peine, malgré tous mes efforts, à fléchir votre cœur qui pourtant se montre secourable aux coupables eux-mêmes. Votre piété m'a déchiré dans un discours qui a été porté naguère à la connaissance de mon peuple. Je souffre cette épreuve en patience, mais quand je me rappelle que votre âme toujours clémente ne laisse pas, selon le mot de l'Écriture, le soleil se coucher sur sa colère, je ne puis comprendre la persistance de sa rancune contre moi. Je vous demande, très religieux empereur, une paix véritable, non pas une paix appuyée sur des formules que contredisent les sentiments du cœur, mais une paix basée, comme elle doit l'être, sur les principes de l'Évangile. Le concile que j'ai demandé jadis à votre mansuétude était destiné, dans ma pensée, à régler non seulement la question d'Athanase mais beaucoup d'autres questions. On devait y fixer avant tout la doctrine de la foi... Beaucoup déchirent à l'envi les membres de l'Église. On m'accuse d'avoir supprimé des lettres dont le témoignage aurait rendu évidente à tous la culpabilité d'Athanase. Quelles lettres ai-je supprimées ? Veut-on parler de celles qui m'ont été envoyées d'Orient et d'Égypte et qui toutes répétaient les mêmes accusations ? Tous savent au contraire que nous avons donné communication des lettres des Orientaux. Nous les avons lues à l'Église en présence du concile. Nous avons répondu aux Orientaux que nous ne pouvions adopter leur sentiment par la raison que, dans le même temps, quatre-vingts évêques égyptiens avaient pris la défense d'Athanase, dans une lettre qui a été lue et communiquée aux évêques d'Italie. Il nous a paru contraire à la loi divine de nous ranger à l'avis des accusateurs d'Athanase, alors que ses défenseurs avaient le nombre pour eux... Votre prudence voit donc que, dans ma conduite, il n'y a rien qui soit indigne d'un serviteur de Dieu. D'autre part, Dieu m'est témoin, l'Église et ses membres me sont témoins que, soutenu par la foi et la crainte de Dieu, je foule et j'ai foulé aux pieds les intérêts de ce monde comme le prescrit la doctrine de l'Évangile et des apôtres. Je me suis inspiré non des conseils d'une folle ambition, mais des préceptes de la loi divine. Dans le ministère que j'exerçais jadis, j'ai

nous savons sur le concile d'Arles. Le pape Libère écrivit à Eusèbe, de Verceil, lui demandant de se joindre à l'ambassade [1]. Eusèbe l'en remercia en le prévenant qu'il avait aussi demandé à Fortunatien d'Aquilée de les accompagner [2]. Le pape fait de grands éloges de ce dernier évêque, qui au moment du danger ne sut pas, à Milan, garder sa fermeté.

Libère attendait beaucoup de la réunion d'un nouveau concile en Occident ; aussi manifesta-t-il une grande joie lorsque l'empereur eut autorisé la convocation d'un concile à Milan pour l'année 355. Mais Libère vit bientôt qu'il se faisait illusion sur les résultats; car les ariens désiraient également la réunion de ce concile. Ils comptaient sur le secours et le prestige de l'empereur pour avoir raison de l'Occident qui leur résistait encore, et amener les évêques récalcitrants à signer en grand nombre la condamnation de saint Athanase.

Plus de trois cents évêques de l'Occident se réunirent à Milan, mais il n'y vint qu'un petit nombre d'évêques orientaux, pour lesquels le voyage était trop long [3]. Quelques-uns des évêques les plus considérables de l'Occident, prévoyant la triste issue du concile, s'abstinrent ; c'est ce que fit, par exemple, Eusèbe de Verceil [4], celui-là même qui, un an auparavant, avait sollicité la convocation du concile. Telle était la renommée de cet évêque que le parti arien et le parti orthodoxe voulurent également avoir son assentiment. Constance et les légats du pape lui écrivirent chacun de leur côté [5], et le [65] concile envoya une ambassade à l'évêque de Verceil pour solliciter son adhésion aux décrets de l'assemblée. Les noms des envoyés du concile (Eustomius ou Eudoxius et Germinius), et le contenu de la

pris pour règle le devoir et non la vanité ou le désir des honneurs. Dieu m'est témoin que j'ai été porté malgré moi au poste que j'occupe aujourd'hui. J'espère qu'il me sera donné de m'y maintenir sans offenser Dieu tant que je serai sur la terre. Ce sont les institutions apostoliques et non les miennes que j'ai travaillé à faire respecter. J'ai marché sur les traces de mes prédécesseurs. Je n'ai voulu rien ajouter à l'épiscopat de la ville de Rome. Je n'en ai laissé rien retrancher. Je conserve la foi qui m'a été léguée par une série d'évêques dont plusieurs ont été martyrs. Je désire la conserver toujours pure. » (H. L.)

1. Voy. les deux lettres du pape à Eusèbe dans Mansi, t. III, p. 204 et 205.

2. Dans Mansi, t. III, p. 205 et 206.

3. Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXXVI, *P. G.*, t. LXVII, col. 300 ; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. IV, c. IX, *P. G.*, t. LXVII, col. 1128 sq.

4. Il en fut probablement de même de saint Hilaire.

5. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 237.

lettre à eux confiée, prouvent que, dès cette époque, le parti arien avait la haute main à Milan, car on demandait, sans plus de détours, à l'évêque de Verceil de contre-signer l'anathème porté contre le *sacrilegus Athanasius* [1].

Malgré ces fâcheux présages, Eusèbe se rendit à Milan pour satisfaire aux demandes instantes des légats du pape. La lettre des légats, rédigée par Lucifer, montre le caractère bouillant et décidé de celui-ci. Il ne doute pas que la seule présence d'Eusèbe fasse fuir Valens et ruine par la base toutes les intrigues ariennes [2].

Ce qui suivit l'arrivée d'Eusèbe à Milan ne s'accorde guère avec le vif désir qu'avait eu le concile de le compter au nombre de ses membres. L'accès des réunions lui fut interdit pendant dix jours, on peut supposer que ce fut pour s'épargner l'inconvénient de le rendre témoin des machinations entreprises dans le but de perdre Athanase [3]. On l'invita enfin à siéger dans les sessions, et les trois légats du pape se réunirent aussitôt à lui. A la demande qui lui fut adressée de souscrire à la condamnation d'Athanase, il répondit que « l'on devait d'abord s'occuper de la foi, car il savait que plusieurs de ceux qui étaient présents étaient entachés d'hérésie », et il sou-
56] tint la nécessité de signer le symbole de Nicée, dont il présenta immédiatement un exemplaire, ajoutant « qu'après que tous auraient signé, il consentirait à faire, à son tour, ce qu'on demandait de lui » [4]. Les bénédictins de Saint-Maur ont pensé qu'en parlant ainsi Eusèbe prévoyait que tous ne signeraient pas, il escomptait ces abstentions pour le dispenser de signer la condamnation de saint Athanase. Quoi qu'il en soit, Denys de Milan, qui appartenait au parti orthodoxe, se présenta le premier, signa le symbole de Nicée; mais Valens lui arracha plume et papier et s'écria : « Cela ne se fera pas. » Cet incident, s'étant produit en public et dans l'église, fut bientôt connu partout ; la population de Milan, qui presque en totalité était orthodoxe, se montra très irritée ; aussi les chefs ariens abandonnèrent-ils l'église pour tenir désormais leurs séances dans le palais impérial, où il leur serait possible de mener leurs plans à bonne fin, sans crainte de trouble [5].

1. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 236.
2. Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 237.
3. S. Hilaire, *Ad Constantium Augustum*, l. I, n. VIII, *P. L.*, t. X, col. 562.
4. *Ibid.*
5. *Id.* ; S. Athanase, *Hist. arianor. ad monachos*, c. LXXVII, *P. G.*, t. XXVI, col. 785 ; Sulpice Sévère, *Hist. sacra*, l. II, c. XXXIX, *P. L.*, t. XX, col. 150.

Sulpice-Sévère raconte qu'après cette translation, les ariens firent publier un édit, daté du palais impérial, trahissant des opinions ariennes, en vue de sonder l'opinion publique. Si l'édit était mal reçu, on en ferait tomber la responsabilité sur l'empereur qui n'était que catéchumène ; dans le cas contraire, le concile pourrait tenter quelque chose d'analogue. L'édit parut et fut mal reçu. Constance persista à vouloir la condamnation de saint Athanase, il manda les principaux des orthodoxes, et leur enjoignit de la signer. Ils répondirent : « Cela est contre le canon ecclésiastique, » le prince répliqua : « Ma volonté tient lieu de canon. » Et il en appela aux évêques de la Syrie qui étaient d'accord avec lui ; il congédia les orthodoxes en disant que ceux qui refuseraient de signer, il les enverrait en exil. Les orthodoxes levèrent, en pleurant, les mains vers le ciel et dirent à l'empereur « de craindre que Dieu, qui lui avait donné le pouvoir, ne le lui retirât ; et de craindre également le jour du jugement, comme aussi de ne pas mettre la puissance civile en opposition avec les lois de l'Église et de ne pas introduire l'hérésie d'Arius ». L'empereur fut si irrité que, dans le premier moment, il menaça les orthodoxes de les faire mourir ; ensuite il se contenta de les exiler[1]. [65

Lucifer ajoute quelques détails à cette scène ; il dit avoir déclaré dans le palais même de l'empereur que la foi de Nicée avait été de tout temps celle de l'Église et que tous les soldats de l'empire ne sauraient le forcer de signer le décret impie de l'empereur[2]. Athanase a complété, à son tour, ces renseignements en racontant que Lucifer, Eusèbe de Verceil et Denys de Milan[3] répondirent aux attaques de Valens, en disant que ces plaintes étaient sans fondement, parce que, peu de temps auparavant, Ursace et Valens avaient eux-mêmes déclaré qu'elles n'avaient pas de raison d'être, qu'ils avaient été en communion avec Athanase, et l'avaient ensuite abandonné. L'empereur, qui présidait la réunion, se leva, se déclara « personnellement accusateur d'Athanase et réclama, pour cette raison, entière créance à l'égard de ce que diraient Valens et ses amis ». Les

1. S. Athanase, *op. cit.*, c. xxxiii, xxxiv, *P. G.*, t. xxv, col. 729-732.

2. Lucifer de Cagliari, *Moriendum esse pro Dei Filio*, *P. L.*, t. xiii, col. 1007 sq.

3. Il nomme aussi Paulin, évêque de Trèves, parce qu'il parle en même temps des *confessores* du concile d'Arles et de ceux du concile de Milan, cf. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, édit. Bruxelles, 1732, t. vi, note 40 sur les ariens.

évêques orthodoxes répondirent courageusement : « Comment peux-tu être l'accusateur d'un absent, lorsque toi-même tu ne connais ces accusations que par ouï-dire ? Dans une cause civile, le prestige de l'empereur peut faire pencher la balance d'un côté ou de l'autre, mais il ne saurait en être ainsi lorsqu'il s'agit d'un évêque et que l'accusé jouit des mêmes droits que l'accusateur [1]. »

Constance voulait rétablir la paix dans l'Église, et pour y parvenir il prétendait obliger les évêques orthodoxes du concile à communiquer avec les ariens [2]. En fait, sa violence et les terribles moyens dont il se servit déconcertèrent tous les membres du concile et la peur les décida à signer [3]. Eusèbe de Verceil, Denys de Milan, Luci-
3] fer de Cagliari, et les deux autres ambassadeurs romains furent seuls inébranlables ; ils refusèrent formellement de signer la condamnation de saint Athanase [4]. Ils furent exilés et le diacre Hilaire fut battu de verges avant de partir pour l'exil [5]. Chargés de chaînes et conduits dans des provinces lointaines, plus les bannis s'éloignaient de leur pays, plus le peuple manifestait sa sympathie pour leurs

1. S. Athanase, *Hist. arianor. ad monachos*, c. LXXVI, *P. G.*, t. XXV, col. 785.

2. Lucifer de Cagliari, *De non conveniendo cum hæreticis*, *P. L.*, t. XIII, col. 767 sq.

3. Tillemont, *op. cit.*, t. VI, article LI. Sur les Ariens : suppose que les eusébiens jetèrent le masque lors du concile de Milan et qu'ils se déclarèrent pour la première fois ouvertement en faveur de l'arianisme, tandis qu'auparavant ils avaient constamment fait usage de formules équivoques ; mais Schröckh, *op. cit.*, part. VI, p. 100, a fait justement remarquer que cette assertion n'est pas prouvée, puisque nous ne possédons pas le document dogmatique qui, par ordre de l'empereur, devait être signé par tous les évêques. Il est exact qu'à Milan les eusébiens firent cause commune avec les ariens pour combattre la doctrine de Nicée et consommer la perte de saint Athanase ; mais les discussions qui, à l'issue du concile, s'engagèrent entre ariens et eusébiens, laissent voir que pendant la durée du concile les eusébiens n'abandonnèrent pas leurs croyances entachées d'arianisme pour celles des partisans déclarés de cette hérésie. [Sur le concile de Milan, en 355, cf. Baronius, *Annales*, 1590, ad ann. 355, n. 1-38 ; *Conc. reg.*, t. III, col. 165 ; Labbe, *Concil.*, t. II, col. 93, 771-782 ; Pagi, *Critica*, 1689, ad ann. 354, n. 4 ; ad ann. 355, n. 2 ; Hardouin, *Concil. coll.*, t. I, index ; D. R. Ceillier, *Hist. génér. aut. ecclés.*, t. IV, p. 748-752 ; 2e édit., t. III, p. 321-324 ; Coleti, *Concil.*, t. II, col. 827 ; Mansi, *Supplem.*, t. I, col. 189 ; t. III, col. 233 ; Hergenröther, *Hist. de l'Église*, trad. Belet, 1880, t. II, p. 57. (H. L.)]

4. Saint Hilaire de Poitiers ne semble pas avoir assisté au concile de Milan.

5. Lucifer fut exilé à Germanicie, en Syrie ; Eusèbe à Scythopolis, en Palestine ; Denys en Cappadoce et tous furent placés sous la surveillance des évêques ariens.

malheurs et sa haine pour les hérétiques qui en étaient la cause [1]. Le pape Libère leur écrivit une lettre remplie de félicitations [2].

Parmi ceux qui avaient faibli au concile de Milan, se trouvait l'évêque d'Aquilée, Fortunatien, sur lequel le pape Libère avait, ainsi que nous l'avons vu, fondé les plus grandes espérances ; or Fortunatien ne se contenta pas de se montrer désarmé devant le danger ; ce fut encore lui qui plus tard fut, au sentiment de saint Jérôme, l'auteur de la chute du pape Libère [3]. [659]

1. S. Athanase, *Hist. arianor. ad monachos*, c. xxxiii, xxxiv, xli, *P. G.*, t. xxv, col. 729, 732, 741. Rufin, *Hist. eccles.*, l. I, c. xx, *P. L.*, t. xxi, col 493, compte au nombre des exilés Rhodane, évêque de Toulouse ; mais son exil paraît avoir eu lieu à une autre époque ; la notice relative à Eusèbe de Verceil, dans Ughelli, *Italia sacra*, t. iv, p. 750, est remplie d'inexactitudes pour tout ce qui concerne le concile de Milan ; cf. Mansi, *Concil. ampliss. collect.*, t. iii, col. 247.

2. Voici cette lettre, Hilaire, *Fragmentum VI*, 1. *P. L.*, t. x. col. 686 sq. ; cf. *P. L.*, t. viii, col. 1356 : « Alors que sous prétexte de procurer la paix, l'ennemi du genre humain s'acharne contre les membres de l'Église, vous, prêtres très chers dans le Seigneur, vous avez su, par votre foi admirable, vous rendre agréables à Dieu et mériter la gloire promise aux martyrs. Partagé que je suis entre la douleur que me cause votre éloignement et la joie que votre gloire m'inspire, je ne sais comment vous louer, comment célébrer les mérites de votre courage. Je veux, du moins, vous procurer une consolation plus solide en vous priant de croire que j'ai été jeté en exil avec vous. Dans l'attente du sort qui m'est réservé, je gémis devant l'inexorable nécessité qui me prive de votre compagnie. J'aurais désiré, frères bien-aimés, me sacrifier le premier pour vous et frayer à votre charité le chemin de la gloire ; mais vous avez mérité de remporter le prix et d'arriver les premiers par la constance de la foi à l'honneur du martyre. Donc, que votre charité croie bien que je suis avec vous, que mon affection vous suit et que votre éloignement me cause un grand chagrin. Ceux qui jadis étaient victimes des persécutions n'étaient frappés que par le glaive sanglant du bourreau ; vous, soldats entièrement dévoués à la cause de Dieu, vous avez, de plus, éprouvé l'hostilité des faux frères, vous avez triomphé de la perfidie, et cela augmente votre gloire. Plus la violence employée par le monde a été grande, plus glorieuse sera la récompense accordée aux saints prêtres. Comptez donc avec confiance sur la promesse céleste. Et, puisque vous voilà tout près de Dieu, priez pour le serviteur de Dieu que je suis, pour moi votre frère dans le sacerdoce ; attirez-moi par vos prières vers le Seigneur, afin que nous puissions soutenir courageusement le choc qui s'annonce chaque jour, et que le Seigneur daigne me faire votre égal dans la défense de l'intégrité de la foi et de l'Église. Désirant connaître ce qui s'est passé dans votre entrevue (avec l'empereur), je prie Vos Saintetés de m'envoyer un rapport exact et circonstancié. Vos exemples seront une grande force pour mon cœur torturé par les bruits divers qui circulent, pour mon corps lui-même qui est à bout d'énergie. » (H. L.)

3. S. Jérôme, *De viris illustribus*, n. xcvii, édit. Richardson, in-8, Leipzig.

Après le bannissement de Denys, évêque de Milan, les ariens lui donnèrent pour successeur leur compatriote Auxence, né en Cappadoce, qui ne comprenait pas un mot de la langue de ses futurs diocésains, le latin, et que l'on fit venir exprès de Cappadoce pour le faire asseoir sur le siège de Milan. Il avait auparavant exercé les fonctions ecclésiastiques sous le faux évêque arien Grégoire d'Alexandrie, son compatriote et, après son élévation, il se montra l'adversaire aussi ardent que redoutable de l'Église orthodoxe [1]. Les sièges de Verceil et de Cagliari furent probablement donnés à des ariens [2].

75. Persécution contre Athanase, Osius et le pape Libère.

Le concile de Milan était donc à peu près devenu ce que fut plus tard le plus fameux brigandage d'Éphèse. Mais à Milan les persécutions ne cessèrent pas avec le concile ; au contraire, on voulut forcer tous les évêques de l'Occident à signer la sentence portée contre saint Athanase, et à renouer les relations ecclésiastiques avec les ariens. Un édit arriva à Alexandrie, défendant au préfet de donner désormais à Athanase la quantité de blé qu'il recevait, en vertu de sa charge, ainsi que les évêques ses collègues ; on prescrivit de donner ce blé aux ariens. Tous les fonctionnaires publics durent rompre avec Athanase et passer aux ariens, et ils reçurent l'ordre de donner libre cours à toutes les insinuations perfides qui seraient faites contre l'évêque d'Alexandrie ou contre ses amis. Des notaires et des officiers du palais envoyés dans les provinces aux évêques et aux fonctionnaires, leur enjoignirent, sous peine de l'exil, de n'entretenir de relations ecclésiastiques qu'avec les seuls ariens. On travailla de toutes manières les paroisses fidèles à leurs évêques, et l'on fit de telles menaces, que plusieurs chrétiens préférèrent la fuite à la persécution prochaine On confia aux fonctionnaires publics le soin de

1. S. Athanase, *Hist. arianor. ad monachos*, c. XXXI, XXXIV, LXXV, *P. G.*, t. XXV, col. 728-734, 783. (H. L.)

2. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, édit. Bruxelles, 1732, t. VI, article LI de la dissertation sur les ariens, p. 156.

surveiller l'exécution des ordres donnés. Villes et villages fidèles à l'orthodoxie furent plongés dans le trouble et la terreur, pendant que les hérétiques jouissaient de la plus parfaite tranquillité [1].

Les ariens mirent d'autres moyens en œuvre. Sous divers prétextes, un grand nombre d'évêques furent appelés à la cour, et là, sans avoir [600]
été présentés à l'empereur, on les retint si longtemps et on les effraya par tant de menaces, qu'ils promirent de ne plus communiquer avec Athanase [2]. Beaucoup faiblirent, beaucoup aussi résistèrent et préférèrent l'exil à une lâcheté [3]. Malgré le nombre des premiers, on peut dire, qu'avec tout son pouvoir, Constance n'avait obtenu qu'un résultat très incomplet. En souscrivant à la condamnation de saint Athanase et en communiquant avec les ariens, l'épiscopat d'Occident n'était pas devenu arien par le fait, le peuple n'était rien moins qu'arien; tous, dit saint Athanase, redoutaient l'hérésie d'Arius comme un serpent venimeux [4].

On se préoccupa d'abord de détacher de la cause d'Athanase l'évêque Osius et le pape Libère, espérant que, une fois gagnés, on aurait facilement raison de tous les autres évêques. Constance envoya à Rome l'eunuque Eusèbe, l'un de ses conseillers les plus intimes [5], et partisan décidé de l'arianisme. Eusèbe devait demander au pape Libère de signer la condamnation contre Athanase, un désir, et de communiquer avec les ariens, un ordre [6]. Des présents et des menaces devaient amollir la résistance du pape. Libère répondit qu'il lui était impossible de condamner Athanase; il fallait d'abord réunir un concile hors du palais impérial, et qui ne fût pas présidé par l'empereur lui-même, concile dans lequel on confirmerait la foi de Nicée et on exclurait les ariens; alors seulement on pourrait discuter les plaintes portées contre Athanase. L'eunuque Eusèbe, irrité de cette réponse, reprit les présents que le pape avait refusés, et il s'éloigna en proférant des menaces. Eusèbe déposa les présents dans l'église de Saint-Pierre, mais le pape adressa une forte semonce au trésorier de l'église

1. S. Athanase, *Hist. arianor. ad monachos*, c. XXXI, *P. G.*, t. XXV, col. 728.
2. *Ibid.*, n. XXXII, *P. G.*, t. XXV, col. 729.
3. *Ibid.*, n. XLII, *P. G.*, t. XXV, col. 741.
4. *Ibid.*, n. XLI, *P. G.*, t. XXV, col. 741.
5. Au sujet de l'influence des eunuques sur Constance, *Ibid.*, n. XXXVII, *P. G.*, t. XXV, col. 733.
6. Eusèbe mit dans la main du pape une bourse remplie d'or en disant : « Obéissez à l'empereur et prenez ceci. »

qui avait permis ce dépôt et il renvoya les présents à l'empereur.
1] Ce dernier, ayant appris d'Eusèbe ce qui s'était passé, ordonna au préfet de Rome de conduire le pape à la cour et de le contraindre au besoin. La terreur régnait à Rome, les partisans du pape étaient persécutés et sollicités de se tourner contre lui. Les évêques présents à Rome durent se cacher, des matrones prirent la fuite, un grand nombre de clercs furent chassés et l'on posa des gardes pour que nul ne pût aborder le pape. Celui-ci fut amené à la cour, et présenté à l'empereur à qui il parla avec fermeté [1]. L'empereur l'exila à Bérée en Thrace [2], loin de tous ses amis ou de ses compagnons d'infortune. Le choix de cette ville était une aggravation de peine [3]; peut-être Constance espérait-il que l'isolement briserait la fermeté du pontife. Le siège de Rome fut donné, d'après les ordres exprès de l'empereur, au diacre Félix; mais personne n'ayant voulu communiquer avec lui, ses églises se trouvèrent entièrement désertes [4].

1. S. Athanase, *Hist. arianor. ad monachos*, c. xxxv-xxxix, *P. G.*, t. xxv, col. 733-740. L'enlèvement du pape se fit de nuit. Libère fut transféré sous bonne garde au palais impérial de Milan. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. II, c. xiii, *P. G.*, t. lxxxii, col. 1033, a laissé une précieuse esquisse du dialogue entre le pape et l'empereur : « Comme vous êtes chrétien, dit Constance, et évêque de notre ville, je vous ai fait amener pour vous prévenir que vous devez exclure de votre communion cet Athanase dont l'impiété touche à la folie. L'univers entier partage ma conviction et un concile a privé cet homme de la communion ecclésiastique. — Les jugements ecclésiastiques, répondit Libère, doivent être rendus avec une entière justice. Il ne tient qu'à Votre Piété de soumettre la cause d'Athanase à un jugement. Si les débats concluent à une sentence de condamnation, elle sera prononcée en toute justice selon les règles du droit ecclésiastique. Nous ne pouvons condamner un homme sans jugement. — Il a déjà été condamné par l'univers entier, reprit l'empereur, mais jusqu'ici il a su se mettre à l'abri de nos poursuites. — Ceux qui ont souscrit à sa condamnation, ajouta Libère, ignorent les faits, leur adhésion a été motivée en partie par l'ambition, en partie par la crainte des sévérités dont vous les menaciez. » Les deux interlocuteurs poursuivent ainsi sans rien céder ni l'un ni l'autre. Enfin l'empereur dit : « Je vous donne trois jours de réflexion. Si vous signez, vous retournez à Rome ; autrement il ne vous restera qu'à choisir le lieu de votre exil. » (H. L.)

2. Libère refusa les secours pécuniaires que l'empereur, l'impératrice et l'eunuque Eusèbe lui firent proposer. (H. L.)

3. S. Athanase, *Hist. arianor. ad monachos*, c. xl, *P. G.*, t. xxv, col. 740.

4. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. IV, c. xi, *P. G.*, t. lxvii, col. 481 ; S. Athanase, *Hist. arianor. ad monachos*, c. lxxv, *P. G.*, t. xxv, col. 784 ; Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, édit. Bruxelles, t. vi, p. 165. Sur l'anti-pape Félix II, cf. J. Barmby, dans *Dictionary of christian biography*, t. ii, *Analecta bollandiana*, 1883, t. ii, p. 322-324 ; *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, 1886, t. i, p. 211 ;

A l'époque où nous sommes arrivés, Osius, âgé de près de cent ans, était évêque depuis plus de soixante. Les ariens pensèrent que, aussi longtemps que l'illustre vieillard soutiendrait la cause d'Athanase et de la foi de Nicée, ils n'auraient pas partie gagnée, parce que beaucoup d'évêques espagnols se réglaient d'après leur illustre compatriote. Les ariens firent ces remarques à l'empereur, et celui-ci manda à la cour le vieil Osius, au moment même où Constance exerçait ses poursuites contre le pape Libère. On lui demanda de souscrire à la condamnation d'Athanase et de communiquer avec les [662]
ariens. Osius fit une telle impression sur l'esprit de l'empereur que celui-ci l'autorisa à rentrer dans sa patrie; mais, à la suite des nouvelles démarches des ariens, Constance écrivit à Osius, et mêlant dans sa lettre les menaces aux flatteries, lui demanda s'il voulait être seul à s'obstiner dans ses refus. Osius répondit par une lettre pleine de courage qui nous a été conservée par saint Athanase et qui valut à son auteur d'être exilé, en 355, à Sirmium [1].

La persécution contre Athanase offrait plus de difficultés. Nous avons vu que, depuis longtemps déjà, il avait eu à supporter de violentes attaques, mais on n'osait le violenter dans Alexandrie même. Dans la crainte d'un soulèvement populaire on imagina un guet-apens afin d'attirer l'évêque hors de sa ville épiscopale, car il ne s'agissait pas seulement de l'envoyer en exil, il semble que l'on ait voulu le faire mourir [2]. Constance envoya à Alexandrie deux notaires, Diogène [3] et Hilaire, avec quelques officiers du palais, et le

P. A. Paoli, *Di s. Felice II papa e martire, dissertazioni*, in-4, Roma, 1790; *Acta sanct.*, 1731, juillet, t. VII, p. 43-50 ; 3e édit., p. 54-62 ; Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, 1699, t. VI, p. 387, 437, 439, 768, 778, 781 ; N. Alexander, *Hist. eccles.*, sæc. IV, dissert. XXXII, art. 3. Roncaglia a donné des remarques sur ce dernier ouvrage. Il prétend prouver que Félix ne fut pas anti-pape, mais pape légitime, parce que Libère avait résigné sa charge. Pagi, *Critica*, 1689, *Ad ann.* 357, n. 16, avait déjà émis cette opinion et il soutient la thèse de la sainteté de Félix II, parce que Constance, qu'il avait traité d'hérétique, le fit mettre à mort. On célèbre sa fête le 29 juillet. D'après saint Athanase, *Hist. arianor. ad monachos*, c. LXXV, *P. G.*, t. XXV, col. 784, Félix est un suppôt du diable. (H. L.)

1. S. Athanase, *Hist. arianor. ad monachos*, c. XLII-XLV, *P. G.*, t. XXV, col. 734 sq. Cf. H. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, in-12, Paris, 1906, p. 112-116. Nous avons donné dans cette étude la traduction intégrale de la lettre d'Arius de Cordoue à Constance. (H. L.)

2. S. Athanase, *Apologia de fuga sua*, c. VI, *P. G.*, t. XXV, col. 652.

3. L'avant-propos des lettres festales de saint Athanase mentionne ce Diogène, cf. Larsow, *Die Festal-Briefe*, p. 35, n. XXVII. [La commission donnée à

duc d'Égypte, Syrianus, ordonna à Athanase, au nom de l'empereur, de quitter la ville [1]. L'évêque répondit que Syrianus (ou bien Maximus, préfet d'Égypte) devait lui produire l'original de l'ordonnance impériale; l'Église d'Alexandrie montra la même exigeance en ajoutant que, dans le cas où on ne pourrait y satisfaire, on devait attendre, avant de s'exposer à de nouveaux désordres, le retour de l'ambassade envoyée à l'empereur. Le 17 janvier 356, Syrianus y consentit, mais le 9 février suivant il faisait entourer par cinq mille soldats l'église de Théonas, dans laquelle on célébrait un office de nuit. Les portes furent brisées et les soldats firent irruption dans l'église pour s'emparer de saint Athanase. Dans la bagarre, il y eut plusieurs tués et un très grand nombre de blessés. Athanase, assis sur son siège épiscopal, exhortait, pendant cette scène, le peuple à la prière et refusait de quitter sa place. Enfin quelques amis l'arrachèrent de son siège et le dégagèrent à demi étouffé du milieu de la
3] foule, pendant que ses ennemis le cherchaient encore dans l'église et commettaient des cruautés de toute sorte [2].

L'empereur approuva ces violences et ordonna même à toute la jeunesse d'Alexandrie d'avoir, sous peine d'encourir sa colère, à chercher l'évêque fugitif [3]. Le comte Héraclius envoyé à Alexandrie se servit des païens de la ville pour faire confisquer les églises des

Diogène nous reporte à l'été de l'année 355. Il était porteur d'une instruction verbale de l'empereur; l'accueil qu'il reçut l'engagea à ne pas prolonger son séjour. (H. L.)]

1. Le duc Syrianus vint le 5 janvier 356 à Alexandrie avec le dessein de faire partir Athanase. (H. L.)

2. S. Athanase, *Epist. heort. Chron.*, *P. G.*, t. xxvi, col. 1356; J. Sartorius, *Dissertatio de Athanasio in persecutione fugiente*, in-4, Thoranii, 1697; H. Leclercq, *Les martyrs*, t. iii, *Julien l'apostat*, *Sapor*, *Genséric*, in-12, Paris, 1904, p. 48-57, contient le récit complet par saint Athanase des violences exercées à la Théonas; H. Leclercq, *Alexandrie*, dans le *Dictionn. d'arch. chrét. et de liturgie*, t. i, col. 1110. (H. L.)

3. Le 12 février, trois jours après le sac de la Théonas, les catholiques d'Alexandrie avaient adressé à Constance une protestation contenant le récit des événements et une appréciation sévère de la conduite de Syrianus. S. Athanase, *Hist. arianor. ad monachos*, c. lxxxi, *P. G.*, t. xxv, col. 792 sq. L'ordre donné de découvrir à tout prix la retraite d'Athanase fut la réponse de l'empereur. On peut juger de l'ardeur apportée par Constance dans cette poursuite par le fait qu'il écrivit aux deux rois d'Éthiopie, Aïzan et Sazan, comme à des vassaux, d'envoyer en Égypte Frumence, ordonné évêque par Athanase, afin qu'il y vînt puiser la saine doctrine et de remettre Athanase, s'il se trouvait dans leurs États, entre les mains des officiers romains. S. Athanase, *Apologia ad Constantium*, c. xxx, xxxi, *P. G.*, t. xxv, col. 631 sq. (H. L.)

orthodoxes, et pour exercer contre ces derniers toutes sortes de violences. Afin de trouver saint Athanase, on fouilla toutes les maisons, les jardins, les tombeaux, et ces visites furent accompagnées de beaucoup d'exactions et de pillages dont furent victimes les propriétaires regardés comme partisans de saint Athanase. Les clercs qui n'avaient pas pris la fuite furent brutalisés et exilés; quelques-uns furent même mis à mort. Les pauvres et les veuves furent privés des aumônes qu'ils recevaient, et les orthodoxes, leurs soutiens, furent jetés dans des cachots, afin que la misère forçât tous ces malheureux à embrasser l'arianisme, procédé qui révolta même les païens [1].

Il est impossible de déterminer la retraite choisie par Athanase dans les premiers temps qui suivirent sa fuite, car l'histoire de Palladius contient évidemment des erreurs sur ce point [2]. Les diverses lettres qu'il écrivit à ses fidèles, pour les soutenir dans le malheur, prouvent qu'il se cacha plus tard dans le désert, où il dut souvent changer de retraite. Il écrivit aussi du désert à tous les évêques de l'Égypte et de la Lybie, lorsqu'on leur demanda, sous la menace de l'exil, de souscrire une profession de foi arienne [3].

Le siège d'Alexandrie fut donné à l'arien Georges, originaire de Cappadoce comme l'évêque intrus Grégoire. C'était un homme sans éducation, prodigue et cupide tout à la fois [4], qui, avant la pâque de [664]
357 [5], entra dans son église accompagné de la force armée, comme on entre dans une citadelle [6].

L'arbitraire et la persécution continuèrent; les orthodoxes reçurent défense de célébrer leur liturgie, même dans les cimetières. On avait déjà confisqué leurs églises, et les fidèles qui voulurent se réunir quand même furent dispersés par la force et brutalisés, alors même qu'ils n'essayaient pas de se défendre. Des vierges consacrées à Dieu

1. Montfaucon, *Vita Athanasii*, dans S. Athanasii, *Opera*, édit. Patavii, p. LXV-LXVII.
2. *Ibid.*, p. LXVI, n. 10.
3. C'est l'*Epistola ad episcopos Ægypti et Lybiæ*, *P. G.*, t. XXV, col. 535-594. Cet écrit a été composé avant le 24 février 357 et probablement pendant l'année 356. (H. L.)
4. S. Athanase, *Hist. arianor. ad monachos*, c. LXXV, *P. G.*, t. XXV, col. 784. Ammien Marcellin, *Hist.*, l. XXII, c. XI, compare Georges de Cappadoce à une vipère.
5. 24 février 357, cf. Larsow, *op. cit.*, p. 36, n. 29.
6. S. Athanase, *De synodis*, c. XXXVII, *P. G.*, t. XXVI, col. 757; Sozomène, *Hist eccles.*, l. IV, c. X, *P. G.*, t. LXVII, col. 1132. Georges fut chassé peu de temps après, mais on le ramena par la force et la ville fut sévèrement traitée.

furent attachées à des poteaux enflammés ; comme elles demeuraient fidèles à leur foi, on les frappa violemment au visage, ensuite on les déporta dans la grande oasis. Le même sort fut réservé à quarante hommes, qui furent auparavant fustigés avec des bâtons épineux ; plusieurs en moururent et on interdit de les ensevelir honorablement [1].

Les mêmes faits se reproduisirent dans les villes de l'Égypte d'où l'on chassa tous les évêques qui ne voulaient pas se séparer d'Athanase, et qui, extérieurement du moins, refusaient de communiquer avec les ariens. Beaucoup d'entre eux, et même des vieillards avancés en âge, ne cédèrent pas devant la persécution et se traînèrent au désert malgré leurs maladies et leurs infirmités ; beaucoup échappèrent par la fuite ; les couvents des orthodoxes furent détruits et l'on vendit à prix d'argent, à des ariens mal famés, les sièges épiscopaux devenus vacants [2].

Athanase ne pouvait croire que toutes ces cruautés fussent commises avec le consentement et par la volonté de l'empereur ; aussi forma-t-il le projet de lui présenter en personne sa défense. Comme il se rendait à la cour, il apprit que Constance avait mis sa tête à prix, il retourna donc dans son désert [3]. L'avant-propos des lettres festales de saint Athanase prouve qu'il se rendit plus tard à Alexan-
55] drie et qu'il y séjourna assez longtemps, malgré tous les efforts de ses adversaires pour découvrir sa retraite [4]. Nous possédons encore,

1. Toute cette période de la vie d'Athanase demeure un peu obscure et teintée de légende. Montfaucon, *Vita Athanasii*, n. 10, *P. G.*, t. XXV, col. 129 sq. Il paraît incontestable que, pendant son séjour au désert, Athanase fut contraint fréquemment de changer le lieu de sa retraite afin de dépister les émissaires lancés à sa poursuite. Les moines et les solitaires de la Haute-Égypte lui témoignèrent une héroïque fidélité et un dévouement sans bornes. *Acta sanct.*, Antwerpiæ, 1680, mai, t. III, p. 330; E. Amélineau, *Histoire de saint Pakhôme et de ses communautés. Documents coptes et arabes inédits*, dans les *Annales du musée Guimet*, Paris, 1889, t. XVII, p. 679 sq. Cette période fut celle d'une activité littéraire incomparablement précieuse ; 356 : *Epistola ad episcopos Ægypti et Libyæ* ; 357 : *Apologia ad Constantium* ; *Apologia de fuga* ; 357-358 : *Hist. arianor. ad monachos* ; 358 : *Epistola de morte Arii* ; vers 358 : *Epistola ad monachos*. Pendant cette année 358, Athanase osa, peut-être après le départ de l'intrus Georges de Cappadoce, 2 octobre 358, rentrer à Alexandrie et y faire un séjour de quelque durée. *Chronicon syriacum*, *P. G.*, t. XXVI, col. 1357. (H. L.)

2. S. Athanase, *Apologia de fuga sua*, c. VII, *P. G.*, t. XXV, col. 652 ; *Hist. arianor. ad monachos*, c. LXXVII, *P. G.*, t. XXV, col. 785.

3. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. II, c. XI, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1029.

4. Larsow, *Die Festal-Briefe*, p. 36, n. 30 ; p. 37, n. 32.

mais avec quelques additions, le discours apologétique qu'il se proposait d'adresser à l'empereur Constance sous le titre de *Apologia ad imperatorem Constantium* [1].

76. Concile de Béziers, en 356.

Tandis que l'Égypte souffrait de ces violences, la Gaule mal guérie des blessures que les conflits politiques lui avaient causées fut livrée à l'hérésie arienne et aux persécutions qui l'accompagnaient. Aussitôt après l'exil de Lucifer de Cagliari, d'Eusèbe de Verceil, etc., saint Hilaire de Poitiers, l'Athanase de l'Occident, avait, d'accord avec un grand nombre des évêques gaulois, rendu un décret excommuniant Valens, Ursace et Saturnin (ce dernier était archevêque d'Arles), vrais auteurs de la nouvelle persécution ; le décret exhortait tous ceux qui avaient été trompés par eux à revenir de leurs erreurs. A la même époque (355), Hilaire adressa à l'empereur son premier livre, dans lequel il lui demandait avec larmes de faire cesser la persécution dirigée contre l'Église catholique [2]. Il paraît que d'autres

1. *Ad Constantium augustum liber primus* peut être daté de la fin de 355 aussi bien que du commencement de 356. (H. L.)

2. Sur Hilaire de Poitiers, on trouvera une bibliographie très satisfaisante dans U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques. Bio-bibliographie*, in-8, Paris, 1905, t. I, col. 2147-2149 ; A. Potthast, *Bibliotheca historica medii ævi*, in-8, Berlin, 1896, p. 1372 ; Loofs, *Hilarius von Poitiers*, dans *Realencyklopädie für protest. Theol. und Kirche*, édit. Hauck, 1900, t. VIII, p. 57-58. Nous n'indiquons à cette place que quelques travaux d'un intérêt plus immédiat pour l'histoire des polémiques théologiques et des conciles auxquels prit part saint Hilaire : J. P. Baltzer, *Die Theologie des heil. Hilarius von Poitiers*, Programm. d. Gymn., in-8, Rottweil, 1879 ; *Die Christologie des heil. Hilarius von Poitiers*, Festchrift, in-8, Rottweil, 1889 ; Dormagen, *Saint Hilaire de Poitiers et l'arianisme*, thèse, in-8, Saint-Cloud, 1864 ; Th. Förster, *Ueber die Theologie der heil. Hilarius*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1888, t. LXI, p. 645-686 ; J. H. Reinkens, *Hilarius von Poitiers. Eine Monographie*, in-8, Schaffausen, 1864 ; J. Stix, *Zum Sprachgebrauch des heil. Hilarius von Poitiers in seiner Schrift de Trinitate*, in-4, Rottweil, 1891 ; H. S. Seldmanger, *Das zweite Buch von Hilarius de Trinitate im Wiener Papyrus*, dans *Serta Harteliana*, 1896, p. 177-180 ; Ad. Viehhauser, *Hilarius Pictaviensis geschildert in seinem Kampfe gegen den Arianismus*, in-8, Klagenfurt, 1860 ; J. B. Wirthmüller, *Die Lehre des heil. Hilarius von Poitiers über die Selbstentäusserung Christi, vertheidigt gegen die Entstellungen neuerer protestant. Theologen. Habilitationsschrift*, in-4, Regensburg, 1865. (H. L.)

évêques avaient signé ce mémoire. Il attira sur Hilaire la colère et la haine des ariens, en particulier celle de Saturnin qui, d'accord avec Valens et Ursace, convoqua un concile à Béziers, pour les premiers mois de l'année 356 [1]. Hilaire et les autres évêques orthodoxes furent contraints de venir à ce concile, où l'évêque de Poitiers ne négligea rien pour obtenir confirmation de la sentence de Sardique (portée au sujet de saint Athanase). Il ne put rien obtenir, et fut lui-même accusé auprès du César Julien, alors dans les Gaules, ensuite auprès de l'empereur lui-même à qui on le représenta comme une girouette politique, et Constance l'exila dans la Phrygie [2]. Mais les évêques gaulois s'obstinèrent à rester en communion avec Hilaire et repoussèrent celle de Saturnin. On ne jugea cependant
66] pas prudent d'user dans les Gaules des moyens violents dont on s'était servi en Égypte [3].

1. Baronius, *Annales*, 1590, ad ann. 356, n. 105-111 ; Sirmond. *Concil. Galliæ*, 1629, t. I, col. 14 ; *Conc. reg.*, 1644, t. III, col. 176 : Labbe, *Concil.*, 1671, t. II, col. 783-784 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 699 ; Coleti, *Concil.*, 1728, t. II, col. 843 ; de Vic et Vaissette, *Histoire du Languedoc*, 1730, p. 632-633 ; 3e édit., t. II, p. 77-79 ; D. Rivet, *Hist. litt. de la France*, 1735, t. II, p. 117-119 ; Mansi, *Conc. ampliss. collect.*, 1748, t. III, col. 251 ; C. Douais, *L'Église des Gaules et le conciliabule de Béziers, tenu en l'année 356, sous la présidence de Saturnin d'Arles, Libère étant pape, Constance empereur, Julien César et Numerus gouverneur de la Gaule Narbonnaise*, in-8, Poitiers, 1875. (H. L.)

2. Avant le mois de juin de l'année 356. Saint Rhodane, de Toulouse, exilé en Phrygie avec saint Hilaire, mourut peu après son arrivée. (H. L.)

3. « Les évêques de Milan et de Verceil avaient été presque aussi durs au concile de 355, tenu en présence de l'empereur Constance, et les impérieuses exigences de l'évêque de Tripoli à l'égard de l'impératrice Eusébia montrent avec quelle hauteur les pontifes parlaient aux successeurs de ceux qui s'étaient crus jusqu'à présent les maîtres incontestés de la terre. Voilà les tribuns populaires, depuis plus de cinq siècles oubliés, qui reparaissent menaçant l'oppresseur, non plus de l'irritation d'un peuple impuissant, mais de la colère divine qui suscite les révolutions. » V. Duruy, *Histoire des Romains*, in-8, Paris, 1895, t. VII, p. 343. Le même auteur écrit, p. 346, note 1 : « Les Œuvres de Lucifer renferment le plus riche vocabulaire d'injures qui aient jamais été adressées à un prince. Voyez à l'*Index* de l'édition de Venise, 1778, le mot *Constantius*.) Athanase, Hilaire de Poitiers, Grégoire de Nazianze, n'ont pas plus d'égards pour les empereurs. Naturellement les hérétiques sont encore plus malmenés. Un livre fameux d'Athanase, l'*Histoire des ariens*, n'est, dit le savant biographe du saint, qu' « un pamphlet oratoire ». (Fialon, *Saint Athanase*, p. 207.) Mais évêques et docteurs ne s'épargnent même pas entre eux. Jérôme a de mordantes paroles contre Ambroise, Athanase contre tous ses adversaires, Grégoire de Nazianze contre les Pères du concile de Cons-

La manière dont les partisans de saint Athanase et de la foi de Nicée furent poursuivis, maltraités et persécutés avant et pendant l'exil de l'évêque d'Alexandrie, est une terrible démonstration de l'intolérance des hérétiques lorsqu'ils sont les maîtres, et explique les paroles amères dont se servent l'ardent Lucifer, Athanase et Hilaire, lorsqu'ils parlent de l'empereur Constance. Ils l'appellent à diverses reprises le précurseur de l'Antechrist, l'Antechrist lui-même, et ils le comparent à Hérode, à Pharaon, à Saul et à Achab. Lucifer ne craint même pas de le surnommer *immanis fera* et *immanis bestia*, qui n'a de l'homme que les apparences et la figure.

77. *Divisions entre les eusébiens, les anoméens et les semi-ariens.*

Humainement parlant, la foi de Nicée semblait perdue; pour atteindre ce résultat, les ariens proprement dits avaient fait cause commune avec les eusébiens; l'arianisme primitif semblait disparu depuis longtemps et ne comptait plus un seul défenseur déclaré et de quelque importance. La situation des eusébiens avait gagné à ce

tantinople qu'il appelle une bande de geais et un vol de guêpes bourdonnantes. Une autre fois il reproche à Basile, qui l'avait désigné évêque de la bourgade de Sasime, de ne lui avoir donné cette résidence qu'afin que le nouvel évêque veillât, pour le métropolitain de Césarée, sur les passages des monts par où les redevances arrivaient à la maison épiscopale. Voir son poème, *Sur sa vie*, vers 400 sq. Dans sa lettre XLIX, il dit : « Se renvoyer des injures, c'est s'agi« ter épiscopalement, » ἐπισκοπικῶς κινούμεθα. Si nous relevons ces faits, ce n'est point pour abaisser de grands esprits et pour le triste plaisir de trouver du plomb vil dans l'or pur, mais parce que ce ton de polémique devint habituel et que la violence des paroles, dans les discussions théologiques, prépara celle des actes dans la répression des hérésies et dans les guerres religieuses. » Nous ne ferons pas difficulté de reconnaître que souvent la mesure du langage est de n'en garder aucune, mais la grandeur des passions soulevées et des intérêts en présence explique ce qu'elle ne justifie pas. Au reste le genre, une fois adopté, devient de style pendant tout le moyen âge et jusqu'au XVIII[e] siècle. On peut s'en convaincre par la lecture de Serry, *Historia congregationum de Auxiliis divinæ Gratiæ*, in-fol., Lovanii, 1700. C'est à propos de ce ton, persistant depuis tant de siècles dans la polémique religieuse, que Sainte-Beuve écrit malicieusement : « Le *mentiris impudentissime* court sans relâche d'un parti à l'autre. Il est vrai que c'est entre théologiens. » (H. L.)

dépérissement de l'arianisme; ils étaient plus forts, plus nombreux et comptaient dans leurs rangs tous ceux qui, pour un motif quelconque, étaient opposés à l'ὁμοούσιος de Nicée ou avaient des soupçons contre saint Athanase. Dans leur parti se trouvaient même des évêques orthodoxes, attachés de cœur au symbole de Nicée, mais
7] qui avaient fini par croire que sous la bannière de l'ὁμοούσιος plusieurs sabelliens s'étaient introduits dans les rangs de ceux qui suivaient la foi de Nicée. L'affaire de Marcel d'Ancyre et de Photin donna de la consistance à ces assertions sans fondement, et comme la théologie dogmatique n'avait pas encore déterminé, d'une manière suffisante, la distinction à faire entre l'hypostase et l'οὐσία, c'est-à-dire entre la personne et la nature, qui n'était pas encore théologiquement bien précise, on put croire que la doctrine de l'ὁμοούσιος, comme étant anti-trinitaire, portait atteinte à la distinction des personnes. Ces soupçons et ces malentendus retinrent longtemps dans le parti des semi-ariens de saints évêques, tels que Maximin et Cyrille de Jérusalem. Les eusébiens non seulement repoussaient l'ὁμοούσιος, mais même la doctrine de l'Église rendue par ce mot. Ils croyaient à la subordination du Fils, bien qu'ils jetassent l'anathème aux propositions formelles de l'arianisme, pour prouver qu'ils n'avaient rien de commun avec les ariens eux-mêmes. Enfin les partisans proprement dits de l'arianisme portaient les mêmes anathèmes, ayant compris que le meilleur parti était d'attendre, de se prêter aux circonstances et de rester unis aux eusébiens aussi longtemps qu'il serait nécessaire pour vaincre le parti de Nicée.

La lutte contre l'ennemi commun, c'est-à-dire contre les défenseurs de l'ὁμοούσιος, avait maintenu dans une cohésion factice tous les germes de division qui existaient dans le sein du parti hétérodoxe, mais la victoire une fois remportée, les partis ne se continrent plus et révélèrent toutes leurs prétentions dogmatiques. Les ariens proprement dits reparurent avec la logique de leurs déductions hérétiques, ayant à leur tête Aétius et Eunomius.

Aétius était en profond discrédit parmi les orthodoxes et les semi-ariens, qui, à cause de son enseignement irréligieux, l'avaient surnommé ἄθεος [1]; il était né en Célésyrie, et apprit d'abord la profession d'orfèvre [2], mais ayant dérobé un collier d'or, il changea de métier et déploya un grand zèle pour étudier à Alexandrie la méde-

1. S. Athanase, *De synodis*, n. v, *P. G.*, t. xxvi, col. 690. (H. L.)
2. Orfèvre ou forgeron. (H. L.)

personnages pour compromettre l'influence acquise par les anoméens sur l'esprit de l'empereur. A leur arrivée à la Cour, les députés trouvèrent Asphale, prêtre d'Antioche et aétien ardent, déjà pourvu de lettres en faveur des anoméens; mais la chose prit alors un autre tour. Constance fut reconquis au semi-arianisme, exigea d'Asphale qu'il lui rendît les lettres et il en écrivit une autre aux chrétiens d'Antioche, dans laquelle il se montra très sévère à l'égard des erreurs professées par les anoméens. Il ordonna de chasser de l'Église les partisans de ces erreurs, et affirma la ressemblance κατ' οὐσίαν du Fils avec le Père [1].

Dans cette même année 358, Constance ordonna la réunion d'un concile à Sirmium; ce fut le troisième de ce nom. Il se composa des [681] députés de l'Orient présents à Ancyre, nommés plus haut, et de tous les évêques présents à la cour. L'histoire de ce concile de Sirmium est si intimement liée à celle du pape Libère, qu'il est nécessaire de parler d'abord de ce pape.

Nous avons dit que Libère avait été exilé à Bérée, en Thrace, par Constance, à cause de sa fermeté à professer la foi orthodoxe. Pendant cet exil, l'empereur passa par Rome, en 357, avant de se rendre à Sirmium pour le second concile dont nous avons déjà parlé.

81. Le pape Libère et la troisième formule de Sirmium [2].

Durant le séjour du Constance à Rome, les fidèles de cette ville

1. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. IV, c. XIII, XIV, *P. G.*, t. LXVII, col. 1144 sq.

2. Les sources d'une étude sur ce personnage si discuté se trouvent dans P. Coustant, *Epistolæ Romanorum Pontificum*, in-fol., Parisiis, 1721, p. 421-464, append., p. 87-99 ; *P. L.*, t. VIII, col. 1349-1410. Quant aux historiens et chroniqueurs, leurs références ont été relevées cent fois au cours des travaux dont nous allons transcrire les titres, ce sont : Socrate, Sozomène, Théodoret, Philostorge, Rufin, Sulpice-Sévère et encore saint Athanase, saint Hilaire, saint Jérôme. La *Præfatio* du *Liber precum* de Faustin et Marcellin, *P. L.*, t. XIII, col. 81 sq. ; *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, in-4, Paris, 1886, t. I, p. CXX-CXXVII, CCL, 207-210 ; édit. Mommsen, *Gesta Pontif. Romanor.*, t. I, dans *Monumenta Germaniæ*, 1898, Berolini, p. 77-79. Les travaux anciens sur Libère sont de mérite très inégal. On en trouvera un choix très ample dans U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques*, 1905, *Bio-bibliographie*, col. 2831 sq. ; nous citons d'abord les plus tendancieuses : T. de Béchillon, *Dis-*

4] vent par les mains, et, de même que l'*Historia arianorum ad monachos*, il la donna à lire d'abord aux moines, et quelque temps après à Sérapion, évêque de Thmuis [1]. Il n'existe donc pas de raison suffisante pour déclarer sans valeur, avec Stilting, et récemment Reinerding, les deux témoignages contre Libère contenus dans les œuvres de saint Athanase. Ces deux passages nous font voir au contraire que, cédant à l'empereur, Libère a [donné une signature. Qu'a-t-il signé ? Il est difficile de le dire avec une entière précision].

Saint Hilaire de Poitiers s'exprime à peu près de la même manière que saint Athanase dans le ch. XI de son écrit *Contra Constantium imperatorem* : « Je ne sais pas si l'empereur a commis un plus grand crime en exilant Libère ou en le renvoyant de nouveau à Rome [2]. » Cette phrase laisse entrevoir que tout ne se passa pas d'une manière irréprochable lors du retour de Libère, et que Cons[illegible] ne l'autorisa qu'au prix de très dures conditions. Sans doute, [illegible] Zaccaria et Palma, le passage de saint Hilaire signifierait [illegible] ceci : Constance a molesté le pape de bien des manières [illegible] retour de celui-ci ; il ne dirait pas que l'empereur ait voulu [illegible] le pape à donner une signature que Libère ne pouvait [illegible] Saint Hilaire ne parle pas de ces signatures ; mais les ter[illegible] employés dans ce passage impliquent nettement [illegible] un événement connu de tous.

[illegible] raconte que pendant son séjour à Sirmium, l'empereur [illegible] Bérée à la cour, pour le déterminer à abandon[illegible] Pour y parvenir, l'empereur avait réuni dans un [illegible] troisième de Sirmium, les évêques orientaux du [illegible] les évêques de cour. Constance fut surtout [illegible] : Basile d'Ancyre, Eustathe de Sébaste [illegible] réunirent dans un livre tout ce qui avait [illegible] Samosate et contre Photin de Sirmium, [illegible] concile d'Antioche tenu en 341 [4]. Ils

[illegible] Papebroch, qui a très bien [illegible] saint Athanase insé[illegible] cap. [illegible], n. 220, et

[illegible] *am remi-*

[illegible] l'été

[illegible] *Tubingen* [illegible] 1897,

ceux qui professaient l'arianisme, tandis qu'auparavant on les appelait les aétiens ; ils reçurent aussi le nom de *anoméens*, *hétérousiens* et *exoucontiens*, parce qu'ils prétendaient conformément à la doctrine arienne, que le Fils n'était pas égal à Dieu (ἀνόμοιος), qu'il était d'une autre substance que lui (ἑτεροούσιος) et qu'il avait été créé du néant (ἐξ οὐκ ὄντων). Philostorge, zélé partisan de cette secte, a écrit une biographie d'Eunomius, pour lequel il professe le plus grand respect, mais ce document n'est pas arrivé jusqu'à nous ; en revanche, nous

l'essence divine, οὐσία, est indivisible et incommunicable, tandis que la puissance d'agir, ἐνεργεία, est séparable et communicable. C'est l'ἐνεργεία et non l'οὐσία qui est en Dieu le principe de la paternité et c'est la participation à l'ἐνεργεία qui constitue la divinité du Fils. Autre point de dissemblance entre ariens purs et anoméens : « Dieu, dit Eunomius, ne sait de son être rien de plus que nous ; son être n'est pas plus clair pour lui que pour nous. Tout ce que nous savons de lui, il le sait également, et tout ce qu'il sait de lui-même nous le trouvons pareillement en nous sans différence aucune. » Socrate, *Hist. eccles.*, l. IV, c. VII, *P. G.*, t. LXVII, col. 474. Philostorge, anoméen convaincu, tient à erreur l'opinion contraire, celle d'Arius lui-même et d'Eusèbe de Césarée, à savoir que l'essence divine nous est absolument inintelligible. Philostorge, *Hist. eccles.*, l. I, n. 1 ; l. II, n. 3 ; l. X, n. 2 ; *P. G.*, t. LXV, col. 461, 468, 583. Afin d'en finir avec l'erreur des anoméens, remarquons encore qu'ils rebaptisaient les catholiques et même les ariens qui s'affiliaient à leur secte, et ils substituaient à la triple immersion, l'immersion unique. Philostorge, *Hist. eccles.*, l. X, n. 4, *P. G.*, t. LXV, col. 585 ; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XXVI, *P. G.*, t. LXVII, col. 1362. La formule, telle que la rapporte saint Épiphane, *Hæres.*, LXXVI, 6, *P. G.*, t. XLII, col. 657, avait été gravement altérée, puisqu'elle mentionnait le baptême au nom du Dieu incréé, du Fils créé et de l'Esprit sanctificateur et procréé par le Fils créé. Le rite baptismal n'était pas non plus exempt d'altérations parfois inconvenantes. Théodoret, *Hæretic. fabul.*, l. IV, n. 3, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 420). Les saintes Écritures et les reliques des saints n'étaient pas traitées, semble-t-il, avec plus de ménagements. S. Épiphane, *loc. cit.* ; Astère d'Amasée, *Homil.*, X, *P. G.*, t. XL, col. 331 ; S. Jérôme, *In Vigilantium*, c. VIII, *P. L.*, t. XXIII, col. 347. La morale elle-même aurait, dans la secte, laissé quelque chose à désirer. S. Grégoire de Nysse, *Contra Eunomium*, l. I, *P. G.*, t. XLV, col. 266, 282. — Sources : S. Basile, *Contra Eunomium libri V*, *P. G.*, t. XXIX, col. 498 sq. ; S. Grégoire de Nazianze, *Orationes*, XXXIII-XXXVI, *P. G.*, t. XXXVI, col. 214 sq. ; S. Grégoire de Nysse, *Contra Eunomium libri XII*, *P. G.*, t. XLV, col. 243 sq. ; S. Épiphane, *Hæres.*, LXXVI, *P. G.*, t. XLII, col. 516 sq. ; S. Jean Chrysostome, *Homil. De incomprehensibili*, *P. G.*, t. XLIII, col. 701 sq. ; Tillemont, *Mém. hist. eccles.*, in-4, Paris, 1704, t. VI, p. 501-516 ; Klose, *Geschichte und Lehre des Eunomius*, in-8, Kiel, 1833 ; Newman, *The arians of the fourth century*, c. IV, sect. IV, 4e édit., Londres, 1876 ; Schwane, *Dogmengeschichte der patristichen Zeit*, 2e édit., Freiburg im Br., 1895, p. 19, 31, 128-129 ; trad. Degert, 1903, t. II, p. 198-202 ; X. Le Bachelet, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. I, col. 1322-1326. (H. L.)

trouvons plusieurs renseignements sur Eunomius dans son *Abrégé*
59] *de l'histoire de l'Eglise*; là se trouve le parallèle entre Aétius et Eunomius. Il accorde au premier une plus grande finesse de dialectique, mais il reconnaît que le second savait rendre les choses avec plus de clarté [1]. Au dire de Théodoret, Eunomius, de même qu'Aétius, aurait changé la théologie en une technologie [2]. Tous deux, en effet, négligeant la Bible et l'enseignement de l'Église sur le Fils et sur son rapport avec le Père, prétendaient faire dominer leur théologie par les règles de la dialectique et par des raisonnements purement rationnels [3]. Ils employaient donc d'une manière sophistique les idées d'engendré et non engendré pour accentuer leur subordinatianisme rigoureux, et ils accusaient la doctrine de Nicée et celle des semi-ariens de manquer de logique. Nous pouvons nous rendre compte de la manière dont Aétius procédait, par une de ses dissertations théologiques comprenant quarante-sept conclusions et raisonnements. Saint Épiphane nous l'a conservée, en la faisant suivre d'une réfutation [4]. Il y est dit par exemple au n° 4 : « Si Dieu demeure constamment sans être engendré, et si celui qui est engendré est constamment engendré, c'en est fait de l'ὁμοούσιος et de l'ὁμοιούσιος; car les deux natures n'étant pas égales en dignité (l'une est engendrée et l'autre ne l'est pas), il faut en conclure qu'elles sont inégales en substance; » et au n° 7 : « Si toute la divinité n'a pas été non engendrée, Dieu a pu évidemment engendrer quelque chose de son être; mais si toute la divinité est non engendrée, Dieu n'a pas pu engendrer une partie de sa substance, donc l'engendré est le produit de sa puissance [5], » et n° 5 : « Si Dieu est non engendré quant à sa substance, ce qui est engendré ne saurait être l'extension de cette

1. Philostorge, *Hist. eccles.*, l. VIII, c. XVIII, *P. G.*, t. LXV, col. 568.
2. Théodoret, *Hæretic. fabul.*, l. III, n. 3, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 420.
3. Dorner, *Die Entwichlungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*, t. II, p. 859, remarque que la Théodicée aristotelicienne dont Aétius était imprégné, dans la question du premier moteur, s'élève au-dessus de l'idée eunomienne de l'être abstrait dépourvu d'attributs. (H. L.)
4. S. Epiphane, *Hæres.*, LXXVI, *P. G.*, t. XLII, col. 549 sq.
5. Dans son édition et son commentaire de saint Épiphane, le P. Petau a lu ἐξουσίᾳ comme s'il y avait ἐξ οὐσίας. Plus loin il traduit exactement la même phrase par ces mots : *Quod genuit, potestate produxit.* Dans la cinquième thèse d'Arius, insérée dans saint Épiphane, il faut aussi lire de même qu'ici ἐξουσίας au lieu de ἐξ οὐσίας, *ex substantia*; car, d'après l'enseignement d'Aétius et même d'après l'enseignement d'Arius, le Fils ne provient pas de l'*être* du Père, mais de sa *volonté* et de sa *puissance*.

substance, mais le produit de sa puissance : car on ne peut dire [670] sans impiété que cette même substance soit à la fois engendrée et non engendrée.

On dit qu'Aétius avait composé plus de trois cents dissertations théologiques de ce genre, et Eunomius a exposé les doctrines de la secte, dans des commentaires sur la Bible et dans des dissertations théologiques; nous ne possédons plus que deux de ces élucubrations : l'Ἔκθεσις πίστεως qui fut confisquée sur l'ordre de l'empereur Théodose Ier, en 383, et l'Ἀπολογητικὸς [1]. La comparaison de ce qui nous reste d'Aétius et d'Eunomius confirme le jugement porté sur eux par Philostorge; les écrits d'Eunomius sont, en effet, plus clairs et plus intelligibles que les quarante-sept propositions d'Aétius et donnent une idée plus complète du système; les propositions d'Aétius ressemblent, au contraire, à des thèses soigneusement élaborées au point de vue de la dialectique, ce ne sont souvent que des *syllogismi cornuti*. Elles n'ont qu'un but, celui de prouver qu'il est également opposé à la raison et à la religion de soutenir que la substance divine peut être à la fois et engendrée et non engendrée. A ce premier raisonnement, Aétius joignait cette proposition : que le *non engendré* lui-même, et non un autre, était l'être de Dieu.

Voici, en résumé, le système de cette école. Les anoméens conçoivent Dieu d'une façon purement abstraite qui n'embrasse aucune réalité concrète de la vie divine ; Dieu est pour eux la simplicité absolue, l'unité complète et indivisible, c'est, à proprement, le ἕν et non pas le ὤν, quelque chose d'analogue à cet *être suprême* dont parlait le XVIIIe siècle [2]. Cette simplicité absolue est non engendrée, et [67

1. Ἀπολογητικός, dans *P. G.*, t. XXX, col. 835-868 ; ἔκθεσις πίστεως, dans J. A. Fabricius, *Biblioth. græca*, t. VIII, p. 267 ; Will. Whiston, *Primitive christianity revived*, t. I; Walch, *Bibl. symbol.*, p. 161 ; Rettberg, *Marcelliana*, Göttingen, 1794, p. 149-169 ; Goldhorn, *S. Basilii opera dogmatica selecta*, Lipsiæ, 1854, p. 618-629 ; A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, in-8, Breslau, 1897, p. 260, n. 190. Saint Basile a réfuté l'Ἀπολογητικός, ce qui provoqua une réponse en cinq livres d'Eunomius intitulée Ἀπολογία ὑπὲρ ἀπολογίας. Rettberg, *op. cit.*, p. 125-147. Philostorge, *Hist. eccles.*, l. VIII, c. XII, *P. G.*, t. LXV, col. 565, prétend que la lecture du premier de ces cinq livres fit sur saint Basile une telle impression qu'il en perdit l'esprit Mais Photius, *Bibliotheca*, cod. CXXXVIII, *P. G.*, t. CIII, col. 416, dit que la publication de ce livre était postérieure à la mort du saint. Ce fut la mort de saint Basile qui détermina saint Grégoire de Nysse à écrire ses douze livres contre Eunomius. (H. L.)

2. Dorner, *Lehre von der Person Christi*, 2e édit., p. 853, 859 ; Baur, *Die christl. Lehre von der Dreieinigkeit*, part. I, p. 380.

c'est dans cette non-génération ou dans cette simplicité absolue que consiste l'être de Dieu. Mais, puisqu'il en est ainsi, il est impossible que Dieu engendre une partie de son être, car, dans ce cas, la simplicité disparaîtrait et il y aurait partage de l'être divin. Simultanément engendré et non engendré, le premier aurait la génération pour principe de son être, le second aurait la non-génération ; contradiction, d'où résulte que l'être de l'engendré est nécessairement différent de l'être non engendré ; l'engendré est donc d'une autre nature (ἑτέρας οὐσίας), et il n'est ni égal ni semblable en substance au non engendré (ni ὁμοούσιος ni ὁμοιούσιος), mais il lui est dissemblable (ἀνόμοιος).

Il semble qu'en partant de cette simplicité absolue de Dieu, Eunomius se trouvait dans l'impossibilité d'expliquer le monde. En effet, pour y parvenir il altéra quelque peu son dogme de la simplicité absolue de Dieu, et il imagina de distinguer en Dieu l'être de la volonté. (Distinction recevable d'après l'idée que notre religion nous donne de Dieu, mais complètement inadmissible et sans raison d'être avec le principe d'Eunomius sur la simplicité absolue de Dieu.) C'est par cette volonté que Dieu a créé le monde, c'est-à-dire qu'il a appelé le Fils à l'existence, l'a créé et engendré, et, ensuite, tout a été fait par ce Fils, qui est le créateur du monde [1]. Eunomius déclare que le Fils a été créé par le non engendré et créé du néant, car il ne pouvait y avoir de substance en dehors de la substance divine, d'un
72] autre côté, le Fils ne pouvait, ainsi que nous l'avons vu, avoir été engendré de la substance divine. On pourrait donc résumer ainsi la doctrine des anoméens : « Le Fils a été créé du néant par la volonté

1. Cf. Dorner, *op. cit.*, p. 857. Baur dit avec beaucoup d'à-propos, au sujet de cette inconséquence des anoméens (p. 375) : « Raisonner ainsi, c'est placer en Dieu même l'antithèse du fini et de l'infini, l'être et la volonté de Dieu étant vis-à-vis l'un de l'autre comme l'infini et le fini, car s'il n'en était pas ainsi, la volonté de Dieu serait infinie et non engendrée, de même que l'être de Dieu, elle ne formerait qu'un avec cet être absolu de Dieu et alors la volonté de Dieu ne pourrait être le principe de la création du Fils sans que l'on vît se renouveler les mêmes difficultés que s'il s'agissait de l'analogie de l'être. On a donc creusé un abîme entre l'être de Dieu et sa volonté ; envisagé au point de vue de sa substance, Dieu est tout autre que quand on le considère au point de vue de sa volonté. L'être de Dieu est infini, sa volonté est au contraire limitée au fini, c'est-à-dire qu'elle ne saurait produire que des êtres finis, » et p. 379 : « Ce principe du fini (c'est-à-dire la volonté de Dieu) ruine par la base l'idée de la simplicité absolue de Dieu aussi ; les eunoméens auraient-ils dû commencer par abandonner leur idées sur la volonté, pour pouvoir conserver celles sur la simplicité absolue de Dieu ? »

du Père ; » s'ils employaient l'expression engendré au lieu de créé, leurs explications ne laissaient place à aucun doute sur le sens de ce mot.

Les eunoméens complétaient leur système conformément à leurs principes. Puisque, disaient-ils, le Fils ne provient pas de la substance de Dieu, Dieu ne peut pas être appelé Père quant à sa substance ; ce n'est pas l'être, c'est l'activité (ἐνέργεια, ἐξουσία), la volonté de Dieu qui est le principe de paternité. Quoique créature, le Fils ne l'est cependant pas à la manière des autres créatures ; lui seul a été appelé à l'être d'une manière immédiate par la puissance de Dieu, et il a reçu de Dieu, à l'égard des créatures, le rang qui revient au créateur vis-à-vis des choses qu'il a créées. Car tout a été créé par le Fils, et avant tout, le Saint-Esprit. Le Saint-Esprit est créature du Fils ; de même que le Fils a une grande supériorité sur toutes les autres créatures et qu'il a reçu de Dieu la puissance créatrice, on peut dans un certain sens l'appeler l'image de Dieu et lui attribuer une certaine ressemblance avec Dieu ; mais cette ressemblance ne saurait porter sur la substance ou sur l'être, elle n'existe qu'au point de vue de l'activité [1].

Eunomius résume ainsi tout son enseignement à la fin de son Ἀπολογητικός : c'est l'unique, le seul vrai Dieu non engendré sans commencement, égal à lui seul (ἀσύγκριτος), supérieur à tous les principes et principe lui-même de tout ce qui existe. Ce n'est pas en se divisant qu'il a créé ce qui existe ; comme ce n'est pas au seul point de vue hiérarchique qu'il est le premier, il ne l'est pas non plus d'une manière relative ; mais c'est par la prééminence absolue de son être, de sa puissance et de son autorité, qu'il a engendré et créé avant [673
toutes choses son Fils unique Jésus par lequel tout a été fait, qui est l'image et le sceau de sa puissance et de son activité, si bien qu'au point de vue de la substance, on ne peut pas plus lui comparer celui qu'il a engendré, que l'on ne peut comparer au Fils le Saint-Esprit, qui a été fait par le Fils. Subordonné à l'être et à la volonté du Père, on ne peut dire que le Fils est à l'égard du Père ὁμοούσιος ou ὁμοιούσιος,

1. Baur, *op. cit.*, p. 368 ; Dorner, *op. cit.*, p. 858. Au sujet de cette activité du Fils, Eunomius avait des idées tout à fait particulières et qui ne s'harmonisaient guère avec le reste de son système. D'après lui, « cette activité du Fils était à l'état de non engendrée dans la prescience de Dieu avant que le premier-né fût appelé à l'existence. » Il suppose donc que cette activité du Fils existait en Dieu, c'est-à-dire dans la science de Dieu, à l'état immanent, avant qu'elle ne se manifestât en réalité dans la création.

car la première de ces deux expressions supposerait que la substance a eu un commencement après lequel elle a été divisée, et la seconde établirait une égalité (ἰσότης, ou, pour mieux dire, une identité absolue). Il faut l'appeler ce qu'il sera constamment, un *engendré*, un fils complètement soumis à son père, instrument parfait pour la création du monde et la réalisation de la volonté paternelle. Il n'a pas été engendré par l'être de Dieu, ce qui est impossible, mais il l'a été par la volonté du Père qui l'a engendré comme il a plu à sa volonté. Il est donc véritablement γέννημα τοῦ ἀγεννήτου. Eunomius ajoute cependant, οὐχ ὡς ἓν τῶν γεννημάτων κτίσμα τοῦ ἀκτίστου, οὐχ ὡς ἓν τῶν κτισμάτων, ποίημα τοῦ ἀποιήτου, οὐχ ὡς ἓν τῶν ποιημάτων.

La comparaison de la doctrine des anoméens avec celle des premiers ariens montre que l'une n'est que la répétition et la conséquence de l'autre. Il est cependant deux points sur lesquels la coïncidence fait défaut. D'après l'arianisme primitif, la divinité est, dans le fils, la récompense de la perfection personnelle, d'après les anoméens, au contraire, cette dignité divine du Fils était un don gratuit de la volonté du Père à son Fils, don qui accompagna la génération. Les premiers ariens soutenaient que le fils ne connaissait qu'imparfaitement son Père. Aétius et Eunomius pensaient, au contraire, que l'intelligence de l'être divin était accessible à tous, et reprochaient souvent à l'ancien arianisme de n'avoir pas proclamé cette intelligi-
[74] bilité [1]. Aétius disait : « Je connais Dieu aussi bien que je me connais moi-même [2]; » et Eunomius prétendait connaître exactement l'être de Dieu et avoir de Dieu une idée aussi claire que Dieu pouvait l'avoir de soi-même [3]: toutes propositions qui, pour les contemporains mêmes, parurent d'affreux blasphèmes. Cependant, à regarder les choses de près, ces propositions sont moins hardies qu'elles ne le paraissent, car « si l'Être divin n'est autre que la substance existant par elle-même, la substance simple et abstraite de la monade non engendrée, et si on adopte, à l'exclusion de toute autre, cette pauvre catégorie de l'idée de Dieu, c'est une chose de peu d'importance, et même vulgaire, que de connaître parfaitement un pareil Dieu » [4].

En regard des anoméens qui retournaient à l'arianisme proprement dit, nous trouvons les autres eusébiens ordinairement appelés

1. Philostorge, *Hist. eccles.*, l. III, c. III, *P. G.*, t. LXV, col. 466.
2. Socrate, *Hist. eccles.*, l. IV, c. VII, *P. G.*, t. LXVII, col. 472 ; S. Épiphane, *Hæres.*, LXXVI, *P. G.*, t. XLII, col. 516 sq.
3. Théodoret, *Hæret. fabul.*, l. IV, c. III, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1125.
4. Dorner, *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*, p. 859.

semi-ariens (ἡμιάρειοι) ou bien homoïousiens, et on leur avait donné ce dernier nom parce qu'ils voulaient substituer à l'ὁμοούσιος de Nicée le mot ὁμοιούσιος, dont la consonnance était presque semblable, mais qui n'indiquait pas avec la même précision la nature des rapports entre le Père et le Fils. S'il faut en croire Philostorge, Eusèbe de Nicomédie et ses amis auraient, en signant le symbole de Nicée, substitué, par ruse, le mot ὁμοιούσιος au mot ὁμοούσιος [1], il est certain qu'ils ne voulaient employer le mot ὁμοούσιος que pour les choses corporelles, ils prétendaient, qu'en parlant des choses spirituelles et des rapports de ces choses entre elles, on devait se servir du mot ὁμοιούσιος [2]. Ce terme d'ὁμοιούσιος convenait bien au semi-arianisme, il était assez vague pour unir extérieurement des manières de penser très diverses pour le fond. Il plaisait aux semi-ariens les moins hétérodoxes, *a*) parce qu'il exprimait la doctrine la plus rapprochée de [675]
celle du concile de Nicée, peut-être même aussi parce que, pour l'orthographe et pour l'oreille, il était à peu près identique au terme choisi par le concile. *b*) Il offrait donc à leurs yeux les avantages du mot ὁμοούσιος et il ne donnait aucune prise aux sabelliens ; or c'était précisément cette crainte du sabellianisme qui empêchait plusieurs Orientaux, nullement ariens pour le fond, de faire usage du mot ὁμοούσιος. Quant aux ariens proprement dits, à ceux qui formaient comme la gauche du parti, et que la force de la logique entraînait irrésistiblement vers l'arianisme, la formule de l'ὁμοιούσιος les satisfaisait complètement, car elle donnait libre carrière au subordinatianisme, et permettait aux semi-ariens en se targuant d'une sorte d'orthodoxie de combattre énergiquement les anoméens.

On a beaucoup discuté au sujet du fondateur du parti semi-arien ; le manque d'entente s'explique par la confusion persistante entre le semi-arianisme considéré comme doctrine théologique, et comme parti. En tant que doctrine théologique, le semi-arianisme est évidemment très ancien ; il apparaît dès le concile de Nicée, et il est représenté par les eusébiens, même avant la réunion de ce concile ; aussi n'est-il guère possible de nommer le fondateur du semi-arianisme. En tant que parti, le semi-arianisme comprend les anti-nicéens qui, au moment où les anoméens firent leur apparition, luttèrent contre ce retour de l'arianisme primitif, tandis qu'ils refusaient d'accepter l'ὁμοούσιος de Nicée et s'employaient à perdre Athanase.

1. Philostorge, *Hist. eccles.*, l. I, c. VIII, *P. G.*, t. LXV, col. 464.
2. Socrate, *Hist. eccles.*, l. III, c. XVIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 425.

D'après Philostorge [1], le fondateur du parti semi-arien aurait été le sophiste Astérius, l'adversaire de Marcel d'Ancyre. Mais Socrate et saint Athanase attribuent à Astérius des propositions purement ariennes [2].

Quant aux semi-ariens eux-mêmes [3], ils reconnaissaient pour chef

1. Philostorge, *Hist. eccles.*, l. II, c. XIV, XV, *P. G.*, t. LXV, col. 476-477.

2. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXXVI, *P. G.*, t. LXVII, col. 772; S. Athanase, *Oratio I contra arianos*, c. XXX, *P. G.*, t. XXVI, col. 73; *Oratio II contra arianos*, c. XXXVII, *P. G.*, t. XXVI, col. 225; *De synodis*, c. XVIII, *P. G.*, t. XXVI, col. 713. Cf. Zahn, *Marcellus von Ancyra*, in-8, Gotha, 1867, p. 38 sq.; Krüger, *Asterius*, dans *Real-encyklopädie fur protest. Theol. und Kirche*, édit. Hauck, 1897, t. II, p. 161. (H. L.)

3. Dès le temps du concile de Nicée on avait pu entrevoir l'embryon d'un groupe plutôt que ce groupe même qui, pour être opposé à l'arianisme, n'éprouvait guère moins d'aversion pour la formule ὁμοούσιος dont le nom à peu près nouveau déplaisait et dont la doctrine trop précise de la consubstantialité du Fils dérangeait certaines formes volontairement flottantes de la langue théologique. Ce parti ne prit une certaine consistance qu'après le concile et reçut, plus encore qu'il ne s'attribua, les noms de « tiers-parti », de « parti eusébien ». Il se grossit rapidement de tous ceux qu'inquiétait le « consubstantiel » et fit le principal de la besogne qui en trente années conduisit le parti nicéen au bord de la ruine. En 356, le « tiers parti », pleinement triomphant, se disloqua. Dès lors nous constatons, parmi les éléments auxquels cette dislocation donne naissance, une fraction importante dégagée de toute alliance avec les ariens proprement dits. On y enseigne que le Fils n'est pas consubstantiel mais simplement de même substance, d'où le mot qu'on forge : ὁμοιούσιος, qui s'appliquera au parti *homoiousien* également désigné sous le nom de *semi-arien*. Etait-ce l'héritier authentique de ce groupe qualifié au début de « tiers parti » ? Quelle évolution avait dû subir le centre eusébien de Nicée pour aboutir à la formule homoiousienne ? Il y a là un épisode théologique incomplètement élucidé dans l'histoire des dogmes. M. J. Gummerus a entrepris d'approfondir ce problème de l'influence et de la place du semi-arianisme dans la théologie du temps et dans les écrits des théologiens de l'âge suivant. Cf. J. Gummerus, *Die homöusianische Partei bis zum Tode des Konstantius. Ein Beitrag zur Geschichte des arianischen Streites in den Jahren 356-361*, in-8, Leipzig, 1900. Les faits, semble-t-il, ne se sont guère précisés ni accrus en nombre depuis le temps où Tillemont et Hefele les groupaient pour les faire servir à l'exposition des circonstances historiques de cette période de cinq années. Le point de vue théologique est des plus contestables. Il est exposé par A. Harnack d'après lequel l'Église catholique a été bernée quand elle a pensé faire triompher l'ὁμοούσιος, en réalité c'est l'ὁμοιούσιος qui l'a emporté et la victoire a été pour la doctrine de Basile d'Ancyre, non pour celle d'Athanase. L'homoiousianisme avait été l'objet d'un essai de réhabilitation de la part de M. Loofs, dans *Realencyklopädie für protest. Theol. und Kirche*, 3e édit., t. II, p. 32-33; réhabilitation qui ne paraît guère avoir entraîné de conviction et d'adhésion. Pour les homoiousiens l'ὁμοούσιος (= ταὐτοούσιος) leur semblait nier la

Basile, le savant évêque d'Ancyre, que nous avons rencontré souvent dans les rangs des eusébiens et qui, en 336, succéda à Marcel sur le siège d'Ancyre. C'est de lui que les semi-ariens reçurent souvent le nom de οἱ ἀμφὶ Βασίλειον. Après lui le parti comptait encore Eusèbe d'Emèse, Théodore d'Héraclée, Eustathe de Sébaste, Auxence de Milan et Georges de Laodicée qui, dès les débuts de l'arianisme, et lorsqu'il n'était encore que simple prêtre à Alexandrie, avait 676
cherché un moyen terme entre l'orthodoxie et l'hérésie et avait voulu réconcilier Arius avec le patriarche Alexandre. Ce dernier répondit aux efforts de Georges en le déposant, mais les eusébiens le firent nommer à l'évêché de Laodicée. Le parti des semi-ariens avait pour protecteur l'empereur Constance, dont l'appui ne fut pas toujours très sûr. Il arriva, en effet, que l'empereur Constance se laissa

substance personnelle et indépendante, l'ὑπόστασις propre du Fils, et aboutir à l'erreur sabellienne ; d'autre part, ils ne voulaient pas admettre que le Fils fût une créature et tenaient à distinguer γεννηθῆναι d'avec ποιηθῆναι et à proclamer la divinité essentielle du Fils. Ils en étaient arrivés ainsi à l'homoiousie (ὅμοιος κατ'οὐσίαν). Cette dénomination, d'après M. Loofs, serait injustifiée, parce que ὅμοιος κατ'οὐσίαν ou κατὰ πάντα n'est pas de fabrication eusébienne et n'est pas issue de la formule *macrostichos*, mais se rencontre et très fréquemment, au lieu de ὁμοούσιος chez saint Athanase, dans les *Orationes contra arianos*, qui ont dû être utilisées par le synode homoiousien d'Ancyre. *Conc. Ancyr.*, anath. 9 et 11, dans Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 285. 'Ομοιούσιος ne serait pas traduit exactement par essence semblable. L'adjectif ὅμοιος exprime l'égalité ou la ressemblance des sujets distincts, l'égalité des qualités de sujets non identiques ; il s'ensuivrait que ὁμοιούσιος signifie (comme dans les *Orationes contra arianos*) l'égalité parfaite d'essence du Père et du Fils et s'accommode très bien avec l'assertion de la génération essentielle, c'est-à-dire que ὁμοιούσιος devient alors susceptible d'un sens tout à fait orthodoxe. Cette explication a le tort de n'avoir pas été entrevue par les contemporains qui dans l'ὁμοιούσιος ont vu tout autre chose, ni plus ni moins qu'une simple ressemblance. A s'en tenir aux conditions historiques des origines du parti semi-arien, on peut admettre comme certains les points suivants : Les origines doctrinales du parti homoiousien se rattachent à la lettre synodale d'Ancyre. Les champions de la doctrine consubstantielle, Athanase et Hilaire, loin de subir l'influence de l'homoiousianisme, s'évertuent à distinguer, dans la polémique contre les semi-ariens, ce qui fait le fond irréductible de l'homoousios et le différencie de l'homoiousios. Les conciles qui se tiendront entre 362 (Alexandrie) et 381 (Constantinople) préciseront le point capital de la distinction des personnes dans leur consubstantialité ; par conséquent, à la différence des homoiousiens qui admettaient une substance spécifiquement semblable, mais numériquement distincte, ils professent qu'il y a une seule et même substance, non seulement spécifiquement, mais numériquement. (H. L.)

souvent gagner par son entourage, et, en particulier, par Valens et Ursace, aux idées ariennes les plus accentuées; c'est ce qui eut lieu spécialement lors du concile dont il nous reste à parler.

78. Deuxième grand concile de Sirmium.

Ce concile se tint pendant le séjour de l'empereur Constance à Sirmium, vers le milieu de l'année 357 [1]. Il se composait exclusivement d'Occidentaux [2], parmi lesquels on a cité Ursace de Singidunum, Valens de Mursa, Germinius de Sirmium (le successeur de Photin) et Potamius de Lisbonne en Portugal [3]. La profession de foi qu'ils rédigèrent est connue sous le nom de *seconde formule de Sirmium*. Elle nous a été conservée dans l'original latin par saint Hilaire. Saint Athanase et Socrate en ont donné une traduction grecque [4]. Saint

1. Baronius, *Annales*, 1590, ad ann 357, n. 1-44 ; Pagi, *Critica*, 1689, n. 2-5, 13 ; Labbe, *Concilia*, t. II, col. 784-788; Coleti, *Concilia*, t. II, col. 783 ; Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, Paris, 1704, t. VI, p. 416-418. La date 357 pour le second concile de Sirmium ne soulève pas d'objections ; cf. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 254 ; Loofs, *Arianismus*, dans *Realencyklopädie für prot. Theol. und Kirche*, t. II, p. 33. Le second concile de Sirmium vit les groupes que nous avons indiqués dans les notes précédentes se différencier définitivement les uns des autres. Gwatkin, *Studies of arianism*, 2e édit., p. 162, observe avec justesse que le parti *anoméen* naquit au second concile de Sirmium. Cet acte de naissance est fondé sur des faits certains et Tillemont, *op. cit.*, t VI, p. 364, était dans l'erreur quand il faisait remonter la formation de ce parti jusqu'au concile de Milan en 355. Le parti *homéoousien* qui attribue au Fils une essence semblable à celle du Père n'arrivera à posséder un état civil en règle qu'au concile d'Ancyre. Quant au parti *homéen* qui accepte la ressemblance du Fils et du Père, mais en la limitant à la volonté ou aux œuvres, en deçà de l'essence, il ne donnera son premier manifeste que dans le *Credo* daté du 22 mai 359, l'acte qu'on désigne sous le nom de quatrième formule de Sirmium. (H. L.)

2. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. IV, c. XII, *P. G.*, t. LXVII, col. 484 sq.

3. Saint Hilaire, *De synodis*, c. XI, *P. L.*, t. X, col. 487.

4. Texte latin original dans saint Hilaire, *De synodis*, c. XI : *Exemplum blasphemiæ apud Sirmium per Osium* (Ep. Cordubens.) *et Potamium* (Ep. Ulissiponens.) *conscriptæ*. Le même, *Adversus Constantium*, n. XXIII, où il désigne cette formule sous le nom de *deliramenta Osii et incrementa Ursaci et Valentis*. *P. L.*, t. X, col. 598. Traduction grecque dans S. Athanase, *De synodis*, n. XXVIII, *P. G.*, t. XXVI, col. 740 sq. ; Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXX, *P. G.*, t LXVII, col. 280 sq. ; Nicéphore, *Hist. eccles.*, l. IX, c. XXXI, *P. G.*, t. CXLVI,

Hilaire désigne Potamius comme l'auteur de cette formule; Valens et Germinius parmi les principaux de l'assemblée; tous les trois [67 étaient en très grande faveur auprès de Constance. Voici le passage le plus important de cette formule [1] : « Nous croyons au Fils unique Jésus-Christ, le Seigneur notre rédempteur, engendré du Père avant tous les temps. On ne doit, en aucune manière, enseigner qu'il existe deux Dieux; mais comme l'ὁμοούσιος et l'ὁμοιούσιος répugnent à quelques-uns, qu'on n'en fasse plus mention et que personne ne les enseigne, parce qu'ils ne sont pas contenus dans la sainte Écriture et dépassent l'intelligence de l'homme; personne, ainsi que le dit Isaïe (LIII, 8), ne peut raconter la naissance du Fils [2]. Il est indubitable que le Père est plus grand, que le Père surpasse le Fils en honneur, en dignité, en magnificence, en majesté, et par le fait même de son nom de Père; c'est ce que le Fils dit lui-même dans saint Jean (XIV, 28) : « Celui qui m'a envoyé est plus grand que moi. » Chacun sait que cette doctrine est catholique : il y a deux personnes,

col. 341 sq. Mansi, *op. cit*, t. III, col. 263, a donné le texte d'Hilaire et col. 262, celui de Socrate; Walch, *Bibl. symb.*, p. 133 (Hilaire) et p. 135 (trad. d'Athanase). Phébade d'Agen a donné une réfutation dans son *Liber contra arianos*, dans *Bibl. max. Patrum*, t. IV, p. 300 sq. Le texte latin avec les variantes des traductions d'Athanase, Socrate et Nicéphore, dans A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, in-8, Breslau, 1897, p. 199, n. 161. (H. L.)

1. *Unum constat Deum esse omnipotentem et patrem, sicut per universum orbem creditur, et unicum Filium ejus Jesum Christum Dominum, salvatorem nostrum, ex ipso ante sæcula genitum, duos autem deos nec posse nec debere prædicari... Quod vero quosdam aut multos movebat de substantia, quæ Græce usia appellatur, id est, ut expressius intelligatur, homousion, aut quod dicitur homoousion, nullam omnino fieri oportere mentionem, nec quemquam prædicare. Ea de causa et ratione, quod nec in divinis scripturis contineatur et quod super hominis scientiam sit, nec quisquam possit nativitatem Filii enarrare, de quo scriptum est : generationem ejus quis enarrabit? Scire autem manifestum est solum Patrem, quomodo genuerit Filium suum, et Filium, quomodo genitus sit a Patre. Nulla ambiguitas est, majorem esse Patrem : nulli potest dubium esse, Patrem honore, dignitate, claritate, majestate et ipso nomine Patris majorem esse Filio, ipso testante : Qui me misit major me est. Et hoc catholicum esse nemo ignorat, duas personas esse Patris et Filii, majorem Patrem, Filium subjectum cum omnibus his, quæ ipse Pater subjecit... Paracletus autem Spiritus per Filium est qui missus venit juxta promissum ut apostolos et omnes credentes instrueret, doceret, sanctificaret.* (H. L.)

2. Cette opinion sur la faiblesse de l'entendement humain s'harmoniserait mieux avec les doctrines de l'arianisme primitif qu'avec le système des anoméens.

celle du Père et celle du Fils; le Père est plus grand, et le Fils lui est soumis avec toutes les choses que le Père a données au Fils. Le Saint-Esprit est par le Fils, et il est venu conformément à ce qui était prédit afin d'instruire les apôtres et tous les fidèles, de les élever, de les sanctifier. »

Il ne faut pas s'étonner que saint Hilaire ait appelé *blasphemia* [1] un symbole qui contenait des doctrines ariennes si peu déguisées; mais il calomnie Osius lorsqu'il le donne comme collaborateur de Potamius de Lisbonne pour la rédaction de ce symbole. Socrate, Sozomène et, en partie, aussi saint Athanase, semblent plus près du vrai [2], lorsqu'ils racontent que l'évêque Osius, âgé alors de près de cent ans, fut amené par les brutalités de l'empereur, un emprisonnement d'une année et des vexations de toutes sortes, à signer cette formule [3]; mais quelque temps après, sentant la mort prochaine, il

1. Voir le titre du symbole transcrit plus haut.

2. S. Athanase, *Hist. arianor. ad monachos*, c. XLV, *P. G.*, t. XXV, col. 748; *Apologia contra arianos*, c. LXXXIX, XC, *P. G.*, t. XXV, col. 408 sq.; *Apologia de fuga sua*, c. V, *P. G.*, t. XXV, col. 649; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. IV, c. XII, *P. G.*, t. LXVII, col. 1141. (H. L.)

3. Outre les ouvrages généraux : Tillemont, Ceillier, Florez et les encyclopédies, on trouvera une volumineuse défense d'Osius dans J. Maceda, *Hosius vere Hosius*, Ὅσιος ἀληθῶς ὅσιος, *h. c. Hosius vere innocens vere sanctus. Dissertationes duæ : 1ª de comment. Hosii... lapsi, 2ª de sanctitate et cultu legitimo eiusdem*. Bononiæ, 1790; O. Seeck, *Untersuchungen zur Geschichte des nicänischen Konzils*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1897, t. XVII, p. 1-71, 319-362; Gams, *Kirchengeschichte von Spanien*, 1864, t. II, p. 1 sq., 137-309; t. III, p. 484-490; H. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, in-12, Paris, 1905, p. 116. Depuis le concile d'Elvire, nous rencontrons sans cesse ce personnage. Après le concile de Sardique on le perd de vue pendant dix ans jusqu'au moment où le pape Libère lui écrit (fin 353 ou début 354) après la faiblesse de Vincent de Capoue. Il reparaît à Sirmium, où on s'est évertué à nier sa chute, ou ce qu'on appelle de ce nom, car il semble qu'Osius n'était plus dans la pleine possession de son intelligence. Dans le but de l'innocenter on accuse les lucifériens, Faustin et Marcellin, on n'excepte pas toujours Grégoire d'Elvire, Phébade d'Agen et Hilaire de Poitiers. Gams, *op. cit.*, t. II, part. 1, p. 250 sq. Ce vétéran des conciles, soit par son état de santé, soit par affaiblissement cérébral, semble avoir renoncé à assister aux dernières assemblées. On ne le rencontre ni à Arles (353) ni à Milan (355). Mandé dans cette ville (Gwatkin, *op. cit.*, p. 292; Goyau, *Chronologie*, p. 462) par Constance, il avait résisté aux suggestions et rentra à Cordoue. La volonté était intacte, du moins par intermittences, et la lettre à Constance n'est pas d'un cerveau affaibli. L'empereur mande de nouveau Osius à la cour, vraisemblablement à la suggestion de Potamius de Lisbonne. S. Athanase, *Hist. arianor.*, n. XLV, *P. G.*, t. XXV, col. 749 : μεταπέμπεται τὸν Ὅσιον καὶ ἀντὶ ἐξορισμοῦ καὶ ἔχει τοῦτον ὅλον ἐνιαυτὸν ἐν τῷ Σιρμίῳ. Il ressort du

anathématisa l'hérésie d'Arius à nouveau et dénonça par son testament la violence subie.

Ce second symbole de Sirmium fut naturellement reçu avec joie par ceux des Asiatiques qui avaient des sentiments anoméens. C'est ce que nous voyons par le concile dont nous avons maintenant à parler.

passage d'Athanase qu'Osius fut mandé à Sirmium ; la date de la lettre de jussion (fin 353) et l'itinéraire de Constance ne permettent pas de supposer qu'Osius ait pu joindre l'empereur à Sirmium avant juillet 357. Le synode qui élabore la « seconde formule » se tint à Sirmium avant novembre 357. Or Osius arrivé à Sirmium en juillet au plus tôt a donc dû céder aux menaces de l'empereur peu de temps après son arrivée à Sirmium (août-oct. 357). Osius a cédé *ne exilium pateretur* ; son séjour à Sirmium n'était donc pas considéré comme un exil. Si donc Constance l'y retint pendant une année, c'est qu'on entendait tirer de lui quelque nouveau service (juill. 357-juill. 358). Mais Osius s'est-il dédit ? N'était-il pas mort déjà le 27 août 357 ? Cette date est exclue par les mots : κατέχει τοῦτον ὅλον ἐνιαυτον et cette date du 27 août découverte par Florez, ne se fonde que sur la mémoire dans la liturgie grecque en l'honneur de Libère et d'Osius. Reste le fait du désaveu affirmé par Athanase dont le témoignage doit être discuté. Athanase dit à deux reprises (*Apol. contr. arian.*, n. LXXXIX ; *Apol. de fuga*, n. 5 : πρὸς ὥραν (= καιρὸν) εἶλεν ; et encore (*Hist. arianor. ad monachos*, n. XLV) οὐχ ἠμέλεσεν (= il ne se rendit coupable d'aucune faute en cédant)... μέλλων γὰρ ἀποθνήσκειν, ὥσπερ διατιθέμενος (= comme dans un testament), ἐμαρτύρατο τὴν βίαν καὶ τὴν 'Αρηανὴν αἵρησιν ἀνεθεμάτιζε καὶ παρήγγελλε μηδένα ταύτην ἀποδεχέσθαι. Or le πρὸς ὥραν εἶλην veut dire uniquement ceci : Osius a eu une heure de faiblesse. On peut supposer qu'en s'exprimant de cette façon, Athanase ignorait encore ce qui s'est dit plus tard d'une rétractation du vieil évêque à son lit de mort, sinon il se fût exprimé différemment. En second lieu, la finale μέλλων γὰρ ἀποθνήσκειν ne doit pas être originale. En effet, Osius est mort, au plus tôt au mois de juillet 358, d'après le κατέχει ὅλον ἐνιαυτον. La nouvelle de cette mort a pu difficilement parvenir à Athanase avant la composition de l'*Historia arianorum*. Le terme κατέχει parait exclure la connaissance de la mort d'Osius et le début du n. 46 ne suit pas la fin du n. 45, ce qui invite à croire qu'Athanase aura ajouté un supplément à la fin du n. 45 à une date postérieure, ou qu'un interpolateur s'en sera chargé pour Athanase. Isidore de Séville ne sait rien lui non plus d'une rétractation d'Osius. Le récit mélodramatique de Faustin, la lettre d'Eusèbe de Verceil à Grégoire d'Elvire, vrai ou faux, reçoit un commencement de confirmation dans la non-canonisation de l'évêque de Cordoue et la prudente réserve que saint Augustin apporte en parlant d'Osius quand il réclame des preuves aux accusations que les donatistes formulent. Ces faits donnent, il faut le reconnaître, une certaine gravité aux blâmes sévères et aux invectives que saint Hilaire adresse à Osius. (H. L.)

79. Concile d'Antioche.

Ce concile se tint en 358 sous Eudoxe [1], patriarche d'Antioche et l'un des chefs des anoméens. Parmi les membres qui furent présents au concile, on reconnaît Acace de Césarée et Uranius de Tyr. Les deux expressions ὁμοούσιος et ὁμοιούσιος furent rejetées, et on adressa à Ursace, à Valens et à Germinius une lettre de félicitations,
8] pour avoir ramené les Occidentaux à la véritable foi [2]. Ce n'était cependant pas ce que pensaient les Occidentaux eux-mêmes. Dans la Gaule en particulier, la seconde formule de Sirmium fut, au rapport de saint Hilaire [3], rejetée dès qu'elle eut paru et Phébade d'Agen écrivit contre elle un ouvrage qui nous est parvenu [4].

80. Concile d'Ancyre en 358. Troisième concile et troisième formule de Sirmium.

Les évêques d'Asie, imbus d'opinions semi-ariennes, déployèrent de leur côté une grande activité, et, en particulier, les anoméens répandirent avec ardeur leur enseignement. Peu s'en fallut qu'ils ne convertissent entièrement Antioche à leur doctrine. Aétius, fixé dans cette ville, était tenu en grand honneur par l'évêque Eudoxe qui donnait presque toutes les charges ecclésiastiques à des disciples d'Aétius [5]. L'un des partisans les plus considérables du parti des semi-ariens, Georges de Laodicée, invita, sur ces entrefaites, les évêques partageant ses opinions à se réunir en concile. La consécration d'une église à Ancyre en Galatie [6] offrait l'occasion de réunir un concile

1. Cet Eudoxe succédait à Léonce le Castrat dans les premiers mois de l'année 358 et quittait le siège de Germanicie pour celui de Constantinople. (H. L.)
2. Sozomène, *Hist. eccles* , l. IV, c. XII, *P. G.*, t. LXVII, col. 1144.
3. S. Hilaire, *De synodis*, *P. L.*, t. X, col. 481.
4. Phébade, *Liber contra arianos*, *P. L.*, t. XX, col. 13-30. [Cf. Rivet, *Hist. littér. de la France*, t. I, part. 2, Paris, 1865, p. 269 sq. (H. L.)]
5. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. IV, c. XIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 11445 sq.; Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 287.
6. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. IV, c. XIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 1145.

qui s'assembla à Ancyre [1] (Pâque 358) [2]. Il était présidé par Basile d'Ancyre et se composait des évêques Eustathe de Sébaste, Hyperechius, Letojus, Heorticus, Gymnasius, Memnonius, Eutychès, Severinus, Eutychius, Alcimedès et Alexandre [3]. [67

La lettre synodale [4] très riche en détails, qui nous a été conservée, fait dès le début allusion aux anoméens. « On avait cru qu'après les conciles de Constantinople (contre Marcel d'Ancyre), d'Antioche, de Sardique (il serait mieux de dire de Philippopolis) et de Sirmium (contre Photin), l'Église aurait joui de la paix; mais le démon a répandu de nouvelles impiétés et a imaginé une nouvelle doctrine contre la véritable filiation du Sauveur. Pour cette raison, les évêques réunis ont décidé de préciser les notions relatives à la sainte Trinité contenues dans les symboles de foi des conciles d'Antioche *in encæniis*, de Sardique et de Sirmium. » Voici, en abrégé, le sens des longues explications dont les semi-ariens font suivre ce début : « L'expression de Père montre qu'il est le principe d'une substance semblable à lui (αἴτιον ὁμοίας αὐτοῦ οὐσίας) [5], par là se trouve exclue

1. *Coll. regia*, t. III, col. 186 ; Labbe, *Concil.*, t. II, col. 789-790 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 707 ; Coleti, *Concil.*, t. II, col. 857 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 265 ; Routh, *Reliq. sacræ*, Oxonii, 1846, t. IV, p. 213-239. Cf. Baronius, *Annales*, 1590, ad ann. 357, n. 21 ; D. Ceillier, *Hist. génér. aut. ecclés.*, t. V, p. 511-515 ; 2e édit. t. IV, p. 550-553 ; Pagi, *Critica*, 1689, ad ann. 357, n. 6-9. X. Le Bachelet, *Ancyre*, dans le *Dictionn. de théol. cathol.*, t. I, col. 1176 : « L'importance et la grande signification de cette assemblée fut d'être une sorte de réaction officielle contre l'arianisme strict et une sorte de transition entre cette erreur et la doctrine orthodoxe de Nicée. » (H. L.)

2. Date flottante entre : Carême 358, Pâque 358, et même le mois d'avril tout entier 358. (H. L.)

3. C'est au synode d'Ancyre que le parti homéoousien prend une existence officielle. Hilaire, *De synodis*, n. XII, *P. L.*, t. X, col. 489 sq. Réuni à l'instigation de Georges de Laodicée, le synode devait en grande partie sa notoriété à la situation personnelle de son président, Basile d'Ancyre, devenu le personnage le plus considérable du parti et une des sommités dans le conflit théologique. Les noms des évêques nous sont transmis par la lettre synodale. L'absence de Georges de Laodicée est digne d'attention. Hefele a supposé que l'hiver avait empêché son voyage et celui de beaucoup d'autres prélats ; il se pourrait que la perspective d'être éclipsé par Basile ait plu médiocrement à Georges de Laodicée, et dans les événements de cette période, comme de tous les temps, nous croyons pour notre part que l'intrigue a plus d'action que la température ou l'état des chemins. (H. L.)

4. S. Épiphane, *Hæres.*, LXXIII, 2-11. *P. G.*, t. XLII, col. 403-426. Cf. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 270-288.

5. Plus loin, ch. VII-IX, ils déclarent le Fils ὅμοιος κατ'οὐσίαν πατρὶ et donnent à

le nom d'Hilaire, dom Coustant en conclut que tous ces fragments étaient de saint Hilaire. Stilting [1] a prouvé en détail le peu de fondement de cette conclusion et son manque de portée historique. Le sixième fragment en particulier, qui contient les trois lettres du pseudo-Libère, n'offre aucun indice qui permette de l'attribuer à saint Hilaire ; seulement à la marge du manuscrit d'où il a été tiré, se trouvaient écrits ces mots ; *S. Hilarius anathema illi* (*Liberio*) *dicit*. Cette indication de peu de valeur est annulée par des témoignages contraires beaucoup plus significatifs.

a) Disons, avant tout que les exclamations passionnées et violentes dont se sert l'auteur du fragment pour injurier et anathématiser Libère sont tout à fait indignes de saint Hilaire [2] ; elles proviendraient plutôt d'un ami zélé de Lucifer.

b) Il est impossible qu'elles soient de saint Hilaire, car l'écrit d'où proviennent ces fragments n'a pu être composé qu'après le concile de Séleucie-Rimini, par conséquent à une époque où Libère avait déjà, en partie, fait oublier sa faiblesse et s'était montré le protecteur de l'orthodoxie.

c) Libère était alors unanimement reconnu pour le véritable pape. Hilaire était donc en communion avec lui.

4° Les trois lettres du pseudo-Libère ne précisent pas laquelle des formules de Sirmium a été signée par le pape, tandis que l'auteur du fragment prétend que le pape signa la formule composée par les évêques Narcisse, Théodore, Basile, Théodose, etc. D'après cela, Libère n'a pu signer la seconde formule de Sirmium, car [3] :

a) A l'époque du II[e] synode de Sirmium, Théodore d'Héraclée, qui ici, comme en bien d'autres endroits, est nommé avec Narcisse de Néronias ou Irenopolis, était déjà mort. Nous en avons pour garant le pape Libère lui-même, dans son dialogue avec Constance
[394] conservé par Théodoret [4].

b) D'après Sozomène [5], le deuxième synode de Sirmium se composait exclusivement d'évêques occidentaux ; or l'auteur du fragment

1. *Acta sanct.*, sept. t. VI, q. 574.
2. C'est cependant le même langage qu'il emploie à l'égard de Constance, d'Osius ; nous avons relevé plus haut ces intempérances de langage chez les Pères de l'Église. (H. L.)
3. Nous ne revenons plus sur cette question que nous avons traitée plus haut, p. 924, note 2. (H. L.)
4. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. II, c. XIII, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1033 sq.
5 Sozomène, *Hist. eccles.*, l. IV, c. XII, *P. G.*, t. LXVII, col. 1141.

(c'est-à-dire en un temps déterminé) Père du Fils ; » et le dix-huitième « Quiconque dit que le Fils n'est né que de l'exousie (c'est-à-dire par le fait de la volonté du Père) et non pas également de l'exousie et de l'ousie du Père ; et de même quiconque appelle le Fils ὁμοούσιος ou ταυτοούσιος, qu'il soit anathème. » Saint Hilaire a inséré douze de ces dix-huit anathèmes (il a laissé les cinq premiers et le dernier) dans son livre *De synodis*, et en a donné une interprétation orthodoxe[1]. Le concile d'Ancyre envoya la lettre synodale à la résidence impé-

1. C'est aux évêques du synode d'Ancyre que s'adresse saint Hilaire dans son *De synodis*, n. 12-25, 88-91, soit pour approuver la plupart de leurs anathèmes, soit pour répondre à leurs difficultés au sujet du mot ὁμοούσιος. *P. L.*, t. x, col. 489-500, 540-545. Cette interprétation inattendue ne se comprend que par la gravité de la situation générale. Les anoméens allant au bout de leurs principes se trouvaient menés par une déduction rigoureuse à des conclusions qui paraissaient aux homoiousiens d'épouvantables blasphèmes. Aétius et Eunomius venaient de faire une recrue dont l'importance n'échappait à personne, c'était Eudoxe d'Antioche, leur partisan dévoué et convaincu. Les « conservateurs » de l'arianisme comprirent enfin où tendait le cours des événements qu'ils avaient contribué à précipiter. Soit dépit et jalousie, comme le veulent Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXXVII, *P. G.*, t. LXVII, col. 301 ; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. IV, c. XII, *P. G.*, t. LXVII, col. 1141 ; Philostorge, *Hist. eccles.*, l. IV, c. VI, *P. G.*, t. LXV, col. 520, soit plutôt épouvante de l'avenir, ils se décidèrent à agir. La lettre de convocation au concile d'Ancyre, lettre rédigée par Georges de Laodicée, montre clairement l'angoisse qui avait subitement envahi les homoiousiens. Elle signale l'alliance d'Eudoxe avec les « naufragés de la foi » comme un danger pour le monde entier et réclame une action énergique et immédiate afin d'amener l'expulsion d'Aétius de la communauté antiochienne. Le document laissé par le concile est capital dans l'histoire de l'hérésie arienne. L'anathème premier révèle la préoccupation d'atteindre Aétius imbu de philosophie plutôt que savant en théologie. « C'est l'Evangile, y est-il dit, et non la philosophie qui doit nous donner l'intelligence des rapports du Père et du Fils. » Les anathèmes suivants sont disposés alternativement de façon à atteindre tantôt la doctrine marcelliste, tantôt la doctrine anoméenne. On y soutient que le Fils, dans ses relations avec le Père n'est ni ταὐτός (identique) ni ἀνόμοιος (dissemblable), mais κατ' οὐσίαν ὅμοιος. Le dix-neuvième anathème condamne l'emploi du terme ὁμοούσιος. Dans son ensemble le document représente, comme on l'a dit très exactement, Gwatkin, *Studies of arianism*, p. 16 ; G. Rasneur, *L'homoiousianisme dans ses rapports avec l'orthodoxie*, dans la *Rev. d'hist. ecclés.*, 1903, t. IV, p. 201), une volte-face sur quelques points d'une importance considérable tels que par exemple l'essence de Dieu. Auparavant c'était le *non-devenir* (ἀγέννητον εἶναι), maintenant c'est la ζωή qui forme cette essence : οὐ γὰρ ἄλλο μέν ἐστιν ὁ πατήρ, ἄλλο δὲ ἡ ζωὴ ἡ ἐν αὐτῷ... ἀλλ' αὐτὸς ἀσυνθέτως ἐστὶ ζωὴ ὁ πατήρ. Le *Logos* n'est plus l'ὄργανον nécessaire pour les rapports du Dieu inaccessible avec le monde fini ; le Fils possède désormais les attributs divins non seulement en sa qualité d'*image* de

riale de Sirmium, et fit choix, pour la porter, des évêques Basile, Eustathe et Eleuse (de Cyzique), ainsi que du prêtre Léonce qui appartenait au clergé de la cour. Le concile comptait, en effet, sur ces

Dieu, mais du fait de l'égalité de substance entre son Père et lui. Le subordinatianisme est abandonné en principe. Gummerus, *op. cit.*, p. 89. Ce qui est plus symptomatique, c'est de voir le tiers-parti jadis tout préoccupé d'accabler l'ὁμοούσιος sous couvert de sabellianisme, se tourner maintenant contre l'arianisme pur. Jusqu'à ce moment il avait proclamé la distinction des hypostases, désormais il s'emploie à définir la ressemblance substantielle. Gwatkin, *op. cit.*, p. 129. On ne fait pas un mouvement si brusque sans garder quelque hésitation dans les termes et quelque obscurité dans le discours. C'est ainsi que tout en voulant défendre le κατ' οὐσίαν ὅμοιος, l'homoiousianisme restreint considérablement l'égalité parfaite du Père et du Fils, embarrassé qu'il est par le souci de repousser l'idée sabellianisante du ταυτότης. Aux ch. VIII-IX, il est dit que le *Logos* fait homme était ὅμοιος aux autres hommes en tant qu'il a pris une chair humaine, mais cependant, malgré cette ὁμοιότης, n'était pas ταὐτὸς τῷ ἀνθρώπῳ, parce qu'il est né miraculeusement : ὡς οὐ ταὐτὸν τῷ ἀνθρώπῳ καθὸ ἄνευ ἀπορρίας καὶ πάθους. Ce qui est au moins inattendu, c'est la comparaison des rapports de la nature humaine du Christ à la nature des autres hommes avec les rapports du Père du Fils et la conclusion qu'on en tire qu'il y a entre le Père et le Fils « ressemblance », mais non « identité » M. G. Rasneur fait observer que « dans ce raisonnement *a priori*, ou bien il faut reconnaître une grande confusion, car d'une part on écarte une égalité générique parfaite pour affirmer une égalité générique moindre, tandis que d'autre part on écarte une identité numérique pour affirmer une existence autonome, ou bien, si l'on exige toute la force de la logique, il suit rigoureusement que l'essence du *Logos* n'est pas sous tous rapports égale à l'essence du Père, comme l'être humain en général n'est pas sous tous rapports aussi parfait que l'être humain du Christ. On voit donc qu'en fait l'infériorisme régnant à l'état latent et l'idée de δεύτερος θεός troublaient encore les esprits. » Le mot οὐσία, malgré son importance capitale dans toute cette discussion, n'avait pas encore pris un sens bien fixe. La lettre synodale d'Ancyre conserve à οὐσία son sens restreint et concret, accrédité souvent par Eusèbe de Césarée (*Contra Marcellum*, l. II, c. IV : *De eccles., theol.*, l. I, c. I; l. III, c. XIX), c'est-à-dire le sens de substance individuelle, hypostase. C'est ainsi que nous lisons au chapitre IV de la lettre ces mots : οὐκ ἐνεργείας λέγεται πατὴρ ὁ πατὴρ ἀλλ' ὁμοίας ἑαυτῷ οὐσίας τῆς κατὰ τὴν τοιάνδε ἐνεργείαν ὑποστάσης, quoique cependant, dans les passages plus importants, οὐσία signifie ce qui peut être commun à plusieurs sujets, au sens abstrait, comme chez les Nicéens. Malgré ses obscurités — dont quelques-unes peuvent être voulues — cette theologie marque un progrès dans l'histoire jusque-là assez inconsistante du tiers-parti. L'antipathie persistante à l'égard de l'ὁμοούσιος ne laisse pas de faire entrevoir l'infiltration de la théologie d'Athanase. Il est aisé de confronter des passages de la lettre synodale sur lesquels cette théologie a influé, p. ex. : *Contra arianos*, l. III, c. XXXVI = *Lettr. syn.*, anath. XIX ; *Contra arianos*, l. I, c. XXXIV, l. II, c. XLI-XLII = *Lettr. syn.*, c. III ; *Contra arianos*, l. II, c. LIX = *Lettr. syn.*, c. V. (H. L.)

personnages pour compromettre l'influence acquise par les anoméens sur l'esprit de l'empereur. A leur arrivée à la Cour, les députés trouvèrent Asphale, prêtre d'Antioche et aétien ardent, déjà pourvu de lettres en faveur des anoméens; mais la chose prit alors un autre tour. Constance fut reconquis au semi-arianisme, exigea d'Asphale qu'il lui rendît les lettres et il en écrivit une autre aux chrétiens d'Antioche, dans laquelle il se montra très sévère à l'égard des erreurs professées par les anoméens. Il ordonna de chasser de l'Église les partisans de ces erreurs, et affirma la ressemblance κατ' οὐσίαν du Fils avec le Père [1].

Dans cette même année 358, Constance ordonna la réunion d'un concile à Sirmium; ce fut le troisième de ce nom. Il se composa des [68 députés de l'Orient présents à Ancyre, nommés plus haut, et de tous les évêques présents à la cour. L'histoire de ce concile de Sirmium est si intimement liée à celle du pape Libère, qu'il est nécessaire de parler d'abord de ce pape.

Nous avons dit que Libère avait été exilé à Bérée, en Thrace, par Constance, à cause de sa fermeté à professer la foi orthodoxe. Pendant cet exil, l'empereur passa par Rome, en 357, avant de se rendre à Sirmium pour le second concile dont nous avons déjà parlé.

81. Le pape Libère et la troisième formule de Sirmium [2].

Durant le séjour du Constance à Rome, les fidèles de cette ville

1. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. IV, c. XIII, XIV, *P. G.*, t. LXVII, col. 1144 sq.

2. Les sources d'une étude sur ce personnage si discuté se trouvent dans P. Coustant, *Epistolæ Romanorum Pontificum*, in-fol., Parisiis, 1721, p. 421-464, append , p. 87-99 ; *P. L.*, t. VIII, col. 1349-1410. Quant aux historiens et chroniqueurs, leurs références ont été relevées cent fois au cours des travaux dont nous allons transcrire les titres, ce sont : Socrate, Sozomène, Théodoret, Philostorge, Rufin, Sulpice-Sévère et encore saint Athanase, saint Hilaire, saint Jérôme. La *Præfatio* du *Liber precum* de Faustin et Marcellin, *P. L.*, t. XIII, col. 81 sq. ; *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, in-4, Paris, 1886, t. I, p. CXX-CXXVII, CCL, 207-210 ; édit. Mommsen, *Gesta Pontif. Romanor.*, t. I, dans *Monumenta Germaniæ*, 1898, Berolini, p. 77-79. Les travaux anciens sur Libère sont de mérite très inégal. On en trouvera un choix très ample dans U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques*, 1905, *Bio-bibliographie*, col. 2831 sq. ; nous citons d'abord les plus tendancieuses : T. de Béchillon, *Dis-*

lui demandèrent avec instance le rappel du pape Libère, et d'il-

sertation sur la chute prétendue du pape saint Libère, in-8, Poitiers, 1855; Bellesheim, dans *Der Katholik*, 1884, t. LI, p. 1-17; P. Corgne, *Dissertation critique et historique sur le pape Libère, dans laquelle on fait voir qu'il n'est jamais tombé*, in-12, Paris, 1726; revisé par J.-J. Languet de Gergy, in-12, Paris, 1736; trad. ital. dans Zaccaria, *Raccolta di dissertazioni*, 1794, t. x, p. 46-106; E. Dumont, *Examen des accusations portées contre le pape Liberius*. dans les *Annal. de philos. chrét.*, 1852, IV série, t. VI, p. 137-154, 165-184: *S. Liberius, son exil, sa prétendue faiblesse, son triomphe*, dans la *Revue des quest. hist.*, 1866, t. I, p. 124-167; L. de Meyer, *Causam Liberii et concilii Ariminensis non favere sed obesse causæ protestantium*, in-8, Lovanii, 1719; le même, *Patronus protestantium in causa Liberii et concilii Ariminensis ad extrema redactus*, in-8, Lovanii, 1719; Fr. Pösl, *Ist Papst Liberius in eine Häresie verfallen beant wortet ?*, in-8, Landshut, 1829; H. Schollincr, *Dissertatio historico-theologica de non commentitio eoque genuino sed excusato lapsu Liberii papæ*, in-4, Ingolstadii, 1775, Vindobonæ, 1776; A. Zaccaria, *Dissertatio de commentitio Liberii lapsu*, dans D. Petau, *De theolog. dogmat.*, 1757, t. II, part. 2; *Thes. theolog.*, 1762, t. II, p. 580-611; Romæ, 1774; *Dissertat. lat. hist. antiq. eccles.*, 1781, t. I, p. 282-335. Les titres seuls de la plupart des écrits ci-dessus montrent la préoccupation apologétique de leurs auteurs. On trouve une indépendance critique plus recommandable dans J. Gothofredus, *Dissertationes in Philostorgium*, 1642, p. 200 206 (notes à Philostorge, *Hist. eccles.*, l. IV, c. III); M. Larroquanus, *Dissertatio de Liberio pontifice romano*, Genovæ, 1670, p. 117-252; Tillemont, *Mém. hist. eccles.*, édit. Venise, 1732, t. VI, p. 380 sq, 414 sq. (notes 53-55, 56, 60, 82, 83); t. VIII, p. 138 sq. (note 68), p. 240 (note 100); J. Stiltingius, dans *Acta sanct.*, 1757, sept. t. VI, p. 572-632, principalement 598-615. Parmi les dissertations d'époque plus récente: J. Barmby, dans *Dict. of christ. biography*, t. III, p. 714-724; G. Buroni, *Sulla pretesa seconda caduta di papa Liberio*, dans *Rivista universale*, 1876, t. XXIV; J. J. Döllinger, *Die Papstfabeln des Mittelalters*, in-8, München, 1863, p. 106-123; édit 1890, p. 126-145. B. Jungmann, *Dissertationes selectæ in historiam ecclesiasticam*, in-8, Ratisbonnæ, 1881, p 31-83; J. Langen, *Gesch. d. röm. Kirche bis zum Pontifikate Leo's I*, in-8, Bonn, 1881, p. 460-494; H. M. Gwatkin, *Studies of arianism*, Cambridge, 1882, p. 188 sq.; 2e édit., 1900, p. 192 sq.; L. de Feis, *Storia di Liberio papa e dello scisma dei semiariani*, dans *Studi e documenti di storia e diritto*, 1891-1894, t. XII, p. 345-378; t. XIV, p. 191-237, 411-466; t. XV, p. 135-181, 369-397; in-4, Roma, 1894, 211 pages; Ph. Jaffé, *Regesta pontif. romanor.*, Lipsiæ, 1885, p. 32-35; G. Krüger, *Lucifer von Calaris*, in-8, Leipzig, 1886. p. 12 sq.; K. Usener, *Religionsgeschicht. Untersuchungen*, Bonn, 1889, p. 266-293; H. Grisar, *Liberius*, dans *Kirchenlexicon*, 1891, t. VII, p. 1945-1959; *Geschichte Roms und d. Päpste im Mittelalter*, Freiburg, 1901, t. I, p. 255 sq.; De Rossi, *Elogio anonimo d'un papa*, dans *Bull. di arch. crist.*, 1883, p.5-52; L. de Feis, *Nuovo osservazioni sul carme sepolcrale di Liberio papa*, dans *Bessarione*, t. II, p. 260-271; Friedrich, *Ueber das angebliche Elogium Liberii papæ des Codex Corbeiensis*, dans *Sitzungsberichte phil. hist. Akad. d. Wissensch.* München, 1891-1892, p. 87-127; Th. Mommsen, *Die römischen Bischofe Liberius und Felix II*,

lustres matrones présentèrent ces demandes à l'empereur [1]. Constance se refusa à toute concession déclarant que Félix était maintenant évêque de Rome; mais ayant appris que le service liturgique célébré par Félix n'attirait personne, il voulut accéder, au moins en partie, à la demande qui lui était faite : il ordonna le rappel de Libère, à la condition qu'il fût évêque en même temps que Félix et que chacun d'eux gardât ses partisans. A la publication de cet édit le peuple éclata en moqueries : « C'est fort bien, disait-il. Il y a deux partis dans le cirque, chacun d'eux pourra avoir un évêque à sa tête. » La moquerie fit bientôt place à la colère et l'agitation devint si menaçante, que l'empereur se vit contraint d'accorder, sans condition, le retour de Libère [2]. Une année s'écoula cependant avant ce [682]
retour que Libère dut acheter par un écrit qui l'a fait regarder comme apostat par un grand nombre.

Les défenseurs du pape Libère, en particulier le savant bollandiste Stilting [3], François-Antonin Zacaria [4], et plus tard Palma, professeur

dans *Deutsche Zeitschrift für Gesch. Wissensch.*, 1896-1897, série II, t. I, p. 167-179, on y conteste l'attribution à Libère de l'épitaphe métrique du ms. de Saint-Pétersbourg publiée par De Rossi, *Inscript. christ.*, 1888, t. II, p. 83, n. 26. On lit dans cette épitaphe : *Insuper exsilio martyr decedis ad astra* (vers 42). Or Libère n'est pas mort en exil. Il faut choisir un autre pape ; ce peut-être Félix II l'antipape ou bien Martin Ier (649-653). Ce dernier ne peut guère présenter dans sa vie et son pontificat les traits contenus dans l'épitaphe, il s'agirait donc de Félix II, et cette opinion a été soutenue et fortifiée par L. Duchesne, dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1897, t. III, p. 134-138. Les objections soulevées par L. de Feis dans *Bessarione*, t. II, p. 260-271 n'ont guère de portée ; celle de M. O. Marruchi est plus sérieuse et jusqu'à ce jour on n'y a pas répondu. *Analecta bollandiana*, 1897, t. XVI, p. 523 avec la critique du travail de De Feis, *Storia di Liberio*, que dépare une apologie outrée ; F. X. Funk, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, in-8, Paderborn, 1897, t. I, p. 391-420 ; G. Krüger, *Liberius*, dans *Real-encyklopädie für protest. Theologie und Kirche*, 3e édit., t. XI, p. 451 sq. ; J. Turmel, *Le pape Libère*, dans la *Revue catholique des Églises*, 1906, t. III, p. 593-615. (H. L.)

1. Constance vint à Rome au mois d'avril 357 et reçut les honneurs du triomphe. Son séjour se prolongea durant un mois. *Libellus precum*, *P. L.*, t. XIII, col. 81. Théodoret insère à cette date l'incident du cirque qu'on s'accorde aujourd'hui à retarder jusqu'à l'époque du retour de Libère. (H. L.)

2. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. II, c. XVII, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1052 sq. ; Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXXVII, *P. G*, t. LXVII, col. 301 sq. ; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. IV, c. XV, *P. G.*, t. LXVII, col. 1149 sq. ; Sulpice Sévère, *Hist. sacra*, l. II, c. XXXIX, *P. L.*, t. XX, col. 145.

3. *Acta sanct.*, sept. t. VI, p. 572, 598.

4. *Dissertatio de commentitio Liberii lapsu*, dans Petau, *De theolog. dogm.*, 1757, t. II, part. 2.

à Rome [1], ont surtout invoqué Théodoret, Socrate et Sulpice Sévère, qui mentionnent simplement le retour du pape Libère à Rome, sans parler d'une condition qui lui aurait été imposée, ou d'une faiblesse dont il se serait rendu coupable [2]. Saint Athanase, au contraire, parle explicitement, et, à plusieurs reprises, d'une faiblesse ou d'une chute de Libère. Il dit dans son *Historia arianorum ad monachos*, c. XIV : « Libère fut banni, mais deux ans après il « faiblit » (ὤκλασε) et souscrivit, par crainte de la mort dont on le menaçait. » Stilting a voulu infirmer la valeur de ce témoignage, en disant que l'*Historia arianorum ad monachos* avait été, si on s'en rapporte à ce qui est dit au chapitre IV, composée du vivant de Léonce le Castrat, par conséquent avant la prétendue chute de Libère [3], et que par suite le passage en question n'était qu'une interpolation postérieure [4]. C'est en effet exact [5], mais il ne s'ensuit pas que ce passage
3] soit apocryphe et n'ait pas été composé par Athanase lui-même. Athanase écrivit l'*Historia* avant la chute de Libère, et l'envoya aux moines [de la Thébaïde] auxquels elle était destinée. Mais dans la

1. *Prælectiones historiæ ecclesiasticæ*, Romæ, 1838, t. I, part. 2, p. 94 sq.

2. Les passages qui se rapportent à cette question ont été déjà cités à la note 2 de la page 916.

3. Ce livre contient un résumé de la persécution arienne contre les orthodoxes depuis l'année 335 jusqu'à l'année 357. Robertson, *Select. writings and letters of Athanasius*, p. 266, voit dans l'*Historia arianorum* la seconde partie de l'*Apologia contra arianos*. Le livre a été composé du vivant de Léonce le Castrat et pendant que Georges de Cappadoce exerçait son pouvoir usurpé sur le siège d'Alexandrie. La date de la composition du livre flotte donc entre la fin de 357 et le commencement de 358. Des doutes ont été soulevés çà et là contre l'authenticité de ce livre, voir la réfutation de A. Eichhorn, *Athanasii de vita ascetica testimonia collecta. Dissertatio theologica*, in-8, Halle, 1866, p. 57-62. Le récit de la chute de Libère, n. XLI, serait une addition postérieure qui donne lieu à la même controverse que les additions faites à l'*Apologia contra arianos*. (H. L.)

4. *Acta sanct.*, *loc. cit.*, p. 601 sq.

5. Les bénédictins de Saint-Maur, éditeurs des *Œuvres de S. Athanase*, ont prétendu (dans leur *Admonitio* à l'*Epistola ad Serapionem*, n. XI), que Léonce était mort à une date postérieure à celle fixée par Socrate (*Hist. eccles.*, II, XXXVII) ; nous ne saurions adopter ce sentiment ; nous croyons bien plutôt avec les bollandistes que Léonce était mort à l'époque de la chute du pape Libère et qu'Eudoxe avait été déjà choisi pour son successeur ; c'est ce que raconte très explicitement Sozomène (IV, 15, comparé avec c. XIII et XIV) ; mais s'il en est ainsi, l'*Historia arianorum ad monachos* a dû nécessairement être composée avant la chute du pape Libère, puisque cette chute n'a eu lieu qu'après le concile d'Antioche réuni par Eudoxe.

suite il demanda et obtint que son manuscrit lui fût rendu [1]. Quelque temps après, Sérapion, évêque de Thmuis, lui demanda des renseignements sur l'hérésie d'Arius, sur ses propres malheurs et sur la mort d'Arius. Pour répondre aux deux premiers points, Athanase communiqua à son ami l'*Historia arianorum ad monachos*, et, pour le satisfaire sur le troisième point, il composa son petit livre *De morte Arii* [2]. Entre la composition de l'*Historia arianorum* et son envoi à Sérapion, il y a donc un laps de temps pendant lequel s'est produit l'incident du pape Libère, et c'est ce qui a déterminé saint Athanase à faire à son livre une addition.

Dans un autre de ses écrits (*Apologia contra arianos*, c. LXXXIX) saint Athanase dit encore du pape Libère : « Quoiqu'il n'ait pas supporté jusqu'à la fin les chagrins de l'exil, il est cependant resté deux ans dans l'exil. » C'est certainement commettre une erreur que de vouloir attribuer aux mots : « il n'a pas supporté jusqu'à la fin les chagrins de l'exil » un autre sens que : « il n'a pas souffert cette épreuve, il n'est pas demeuré complètement inébranlable, » surtout si l'on n'a pas oublié le passage précédent [3]. » Stilting fait encore remarquer à propos de ce passage que l'*Apologia contra arianos* avait été composée en 349 [4], c'est-à-dire avant la prétendue chute du pape Libère ; aussi, d'après lui, les deux chapitres LXXXIX et XC (dans lesquels se trouve le passage en question) ne sont-ils qu'une addition postérieure. Tout cela est vrai, mais cette addition, de même que celle de l'*Historia arianorum ad monachos*, provient de la plume même de saint Athanase. L'*Apologia* n'est qu'un recueil de morceaux que saint Athanase avait certainement déjà réunis vers l'an 350, mais que, dans la suite, il a développés et complétés ; elle lui passa sou-

1. C'est ce qu'il dit dans l'*Epistola ad monachos sive ad solitarios*, n. 3, qui sert en quelque sorte de préface à l'*Historia*.

2. Voir l'*Epistola ad Serapionem*, n. I, *P. G.*, t. XXV, col. 680-690. En adressant l'*Historia arianorum* à son ami Sérapion, l'évêque d'Alexandrie lui recommande instamment de ne pas la garder et de n'en point tirer copie. L'*Epistola ad Serapionem* appartient à l'année 358. On a entrepris récemment d'en suspecter non l'authenticité mais la véracité. Athanase aurait écrit ce récit de la mort d'Arius afin d'avilir le parti arien dans la personne de son fondateur et cela au mépris de la vérité. Cette imagination ne repose sur rien ; elle apparaît donc comme une simple calomnie dont l'auteur est M. O. Seeck, *Untersuchungen zur Geschichte des nicänischen Konzils*, dans *Zeitschrift fur Kirchengeschichte*, Gotha, 1896, t. XVII, p. 33 sq. (H. L.)

3. S. Athanase, *Hist. arianor. ad monachos*, c. XLI, *P. G.*, t. XXV, col. 741 sq.

4. L'*Apologia* a été composée aux environs de l'an 350 après le retour du second exil et après la rétractation d'Ursace et Valens. (H. L.)

vent par les mains, et, de même que l'*Historia arianorum ad monachos*, il la donna à lire d'abord aux moines, et quelque temps après à Sérapion, évêque de Thmuis [1]. Il n'existe donc pas de raison suffisante pour déclarer sans valeur, avec Stilting, et récemment Reinerding, les deux témoignages contre Libère contenus dans les œuvres de saint Athanase. Ces deux passages nous font voir au contraire que, cédant à l'empereur, Libère a [donné une signature. Qu'a-t-il signé ? Il est difficile de le dire avec une entière précision].

Saint Hilaire de Poitiers s'exprime à peu près de la même manière que saint Athanase dans le ch. xi de son écrit *Contra Constantium imperatorem* : « Je ne sais pas si l'empereur a commis un plus grand crime en exilant Libère ou en le renvoyant de nouveau à Rome [2]. » Cette phrase laisse entrevoir que tout ne se passa pas d'une manière irréprochable lors du retour de Libère, et que Constance ne l'autorisa qu'au prix de très dures conditions. Sans doute, d'après Zaccaria et Palma, le passage de saint Hilaire signifierait seulement ceci : Constance a molesté le pape de bien des manières lors du retour de celui-ci ; il ne dirait pas que l'empereur ait voulu contraindre le pape à donner une signature que Libère ne pouvait pas donner. Saint Hilaire ne parle pas de ces signatures ; mais les termes emphatiques employés dans ce passage impliquent nettement une allusion à un événement connu de tous.

Sozomène raconte que pendant son séjour à Sirmium, l'empereur fit venir Libère, de Bérée à la cour, pour le déterminer à abandonner l'ὁμοούσιος [3]. Pour y parvenir, l'empereur avait réuni dans un concile, qui fut le troisième de Sirmium, les évêques orientaux du concile d'Ancyre et tous les évêques de cour. Constance fut surtout secondé par trois semi-ariens : Basile d'Ancyre, Eustathe de Sébaste et Éleuse de Cyzique. Ils réunirent dans un livre tout ce qui avait été décrété contre Paul de Samosate et contre Photin de Sirmium, sans oublier le symbole du concile d'Antioche tenu en 341 [4]. Ils

1. Toutes ces observations ont déjà été faites par Papebroch, qui a très bien compris et exposé la question dans sa dissertation sur saint Athanase insérée dans les *Acta sanct.* ; Mansi, t. I, Prolog., p. 186 et cap. XIX, n. 220, et XXV, n. 296.

2. *O te miserum qui nescio utrum majore impietate relegaveris, quam remiseris ! P. L.*, t. x, col. 589.

3. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. IV, c. XV, *P. G.*, t. LXVII, col. 1152, dans l'été de 358. (H. L.)

4. A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln*, in-8, Breslau, 1897, p. 187, n. 156. (H. L.)

redirent à Libère que l'ὁμοούσιος n'était qu'un manteau servant à recouvrir des opinions hérétiques (ainsi que l'avait prouvé l'affaire de Photin) et ils le déterminèrent à adhérer à cet écrit avec quatre évêques africains. Toutefois Libère jugea nécessaire de déclarer que : « Quiconque n'accorde pas que le Fils est, quant à la substance et en tout, semblable au Père, doit être exclu de l'Église [1], » parce que

1. Sur le troisième concile de Sirmium, Sozomène aurait eu, d'après L. Duchesne, *Liber pontificalis*, 1886, t. I, p. 209, « des documents officiels et de première main. » J. Turmel, *Le pape Libère*, dans la *Revue catholique des Églises*, 1906, t. III, p. 603, suit le récit de Sozomène. Libère condamna l'ὁμοούσιος, mais il demanda d'associer à cette condamnation ceux qui refusaient d'attribuer au Fils une essence en tout semblable à celle du Père. Il insistait vivement sur cette profession de foi afin, espérait-il, de démentir les faux bruits répandus sur son compte par les anoméens qui se vantaient de le compter désormais au nombre de leurs partisans. On fit droit à sa demande d'autant plus volontiers que le concile d'Ancyre dont l'empereur venait d'approuver les conclusions, s'était, comme nous l'avons vu, énergiquement prononcé contre la doctrine anoméenne. Libère se croyait couvert par sa restriction mentionnant qu'il entendait par homoousie ὅμοιος κατὰ πάντα. G. Krüger, *Liberius*, dans *Realencyklopädie fur protest. Theol. und Kirche*, t. XI, estime qu'on n'a aucune bonne raison de suspecter le récit de Sozomène, quoique isolé. La façon dont Libère entendait l'homoousie, à l'occidentale, semble avoir toujours été un peu naïve. La troisième formule de Sirmium n'était pas de nature à troubler beaucoup son sens théologique, peut-être un peu émoussé, s'il avait jamais été bien vif. Cette formule n'est pas positivement hérétique, mais le terme ὁμοούσιος est sacrifié. Cependant, qu'il le comprît ou non, Libère condamnait indirectement Athanase. Constance ne souhaitait rien de plus du vieil évêque de Rome, il lui rouvrit donc la route du retour. C'est ici que surgit pour Constance un grave embarras. Il avait fait consacrer Félix II évêque de Rome et ne savait désormais que faire de ce gêneur. Il imagina cette combinaison d'associer l'évêque légitime avec l'intrus et de doter Rome de deux évêques exerçant de concert les fonctions épiscopales. Sozomène à qui nous devons ces renseignements ajoute que Félix mourut peu après. C'est inexact. Le *Libellus precum* de Faustus et de Marcellin, præf., n. 2, *P. L.*, t. XIII, col. 81, nous apprend que Félix II survécut plus de sept ans. Ce personnage épisodique dans l'histoire de l'arianisme n'est pas un des moins intéressants, mais à un titre différent de celui de Lucius d'Antioche et de Parthenius de Lampsaque. On a recouvert sa mémoire d'une belle végétation légendaire d'où il est sorti dûment canonisé, cf. *Liber pontificalis*, édit. L. Duchesne, 1886, t. I, p. CXXII, et p. 209 pour ce qui a trait à l'épitaphe de la *Sylloge centulensis* ; le même, dans les *Mélanges d'archéol. et d'hist.*, 1898, t. XVIII, p. 399 ; *Liber pontificalis*, édit. Mommsen, p. XXIX ; F. X. Funk, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, in-8, Paderborn, 1897, t. I, p. 391, et pour la bibliographie ancienne : U. Chevalier, *Répertoire des sources hist. du moyen âge. Bio-bibliographie*, 1905, col. 1476. Constance écrivit aux Romains pour leur faire connaître qu'ils eussent à oublier

Eudoxius d'Antioche répandait le bruit que Libère et Osius avaient rejeté l'ὁμοιούσιος et adopté l'ἀνόμοιος.

En résumant ces renseignements, nous arrivons à établir les points suivants :

1° Libère fut appelé au IIIe concile de Sirmium;

2° Dans ce concile, les doctrines semi-ariennes l'emportèrent sur celles des anoméens et la seconde formule de Sirmium (inspirée par les doctrines des anoméens) y fut rejetée;

3° Dans le IIIe concile de Sirmium, on ne rédigea aucune nouvelle profession de foi; mais on renouvela les anciens décrets sur la foi, portés par les eusébiens, et, en particulier, un symbole rédigé dans le concile d'Antioche de 341; le pape Libère fut un des signataires [1];

4° Libère abandonna le mot ὁμοούσιος, non qu'il se séparât de l'enseignement orthodoxe, mais parce qu'il voyait dans cette formule un manteau pour couvrir le sabellianisme et le photinianisme;

5° D'autre part, Libère accentua avec plus d'énergie la doctrine qui tient que le Fils est semblable en tout au Père, même quant à la substance, ce qui, rapproché de la conclusion précédente, prouve que Libère n'a abandonné que la forme du symbole orthodoxe, mais non pas le véritable sens de la foi ; ce que démontrent encore les efforts subséquents du pape en faveur de l'orthodoxie [2];

le passé et à s'accommoder de leurs deux évêques. Ici se place la plaisanterie : « Puisqu'il y a deux factions au cirque ayant chacune sa couleur, chacune aura désormais son évêque. » Mais on s'irrita bientôt, on s'indigna, on réclama : « Un Dieu, un Christ, un évêque ! » Théodoret, *Hist. eccles.*, l. II, c. XIV, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1041. Le retour de Libère mit le comble à l'irritation populaire et contraignit Félix II à quitter la ville (été de 358). Il y revint cependant peu après, comptant sur l'appui d'une partie du clergé, et chercha à s'établir dans la basilique transtibérienne du pape Jules, mais ce fut en vain : la situation n'était plus tenable. Félix II se résigna à l'obscurité jusqu'à sa mort (22 novembre 365). *Libellus precum*, præf., 1, 2, *P. L.*, t. XIII, col. 81. Libère rentrait à Rome « en vainqueur », suivant l'expression de saint Jérôme, *Chronic.*, *P. L.*, t. XXVIII, col. 683 ; il y vécut huit années encore et s'abstint d'assister au concile de Rimini. Hefele soutient qu'il y fut invité ; l'invitation est au moins douteuse : en tous cas elle aura été déclinée, car « l'Eglise romaine ne fut représentée ni par Libère, ni par Félix, ni par aucun légat ». *Liber pontifical.*, édit. L. Duchesne, t. I, p. 209. Voir la lettre de Damase dans Théodoret, *Hist. eccles.*, l. II, c. XIII, et le texte latin dans *P. L.*, t. XIII, col. 347. (H. L.)

1. Philostorge, *Hist. eccles.*, l. IV, c. III, *P. G.*, t. LXV, col. 517, dit à tort que Libère signa la 2e formule de Sirmium.

2. Socrate, *Hist. eccles.*, l. IV, c. XII, *P. G.*, t. LXVII, col. 484 sq.

6° Libère resta en communion avec les évêques signataires comme [68 lui du troisième formulaire de Sirmium.

Saint Jérôme est d'accord avec ces conclusions lorsqu'il dit dans sa chronique : *Liberius tædio victus exilii, in hæreticam pravitatem suscribens Romam quasi victor intravit*[1]; et d'après son *Catalogus scriptorum ecclesiasticorum* (c. XCVII), Fortunatien d'Aquilée est condamnable parce que *Liberium Romanæ urbis episcopum, pro fide ad exilium pergentem, primus sollicitavit ac fregit, et ad subscriptionem hæreseos compulit*[2].

1. S. Jérôme, *Chronicon*, *P. L.*, t. XXVII, col. 683.

2. La prétendue *præfatio* du *Libellus precum*, *P. L.*, t. XII, col. 81 (et Guenther, *Epistulæ*, p. 2) rapporte ainsi la réponse de Constance au peuple romain qui réclame Libère : *Habetis Liberium qui qualis a vobis profectus est, melior revertetur* ; et il ajoute : *Hoc autem de consensu ejus quo manus perfidiæ dederat, indicabat.* Si le texte de saint Hilaire : *O te miserum...* est peu clair et peut être diversement interprété, les autres témoignages, notamment ceux de saint Athanase, sont décisifs et ne laissent pas de place au doute touchant la défaillance de Libère. D'après Sozomène, cette capitulation consista dans le rejet de l'homoousios et de l'anomeos conjointement avec l'acceptation de l'homeoousios ; elle aurait eu lieu en 358, à Sirmium. D'après saint Athanase, Libère céda après deux années de sollicitations, à Bérée, en 357. La *præfatio* du *Libellus* donne à entendre que Libère avait capitulé avant l'entrée de Constance à Rome (*dederat*), elle se trouve d'accord avec saint Athanase. Ce témoignage semble devoir être admis, on n'a du moins aucune raison de le repousser ; en conséquence il faudrait admettre une première faiblesse du pape à Bérée, en 357. S. Athanase, *Hist. arianor. ad monachos*, n. XLI, *P. G.*, t. XXV, col. 741 ; *Apolog. contra. arian.*, n. LXXXIX, *P. G.*, t. XXV, col. 409. Ce fait de la chute à Bérée paraît recevoir une confirmation de ce que Libère choisit l'évêque de Bérée, Démophile, pour faire adhésion à la 2e formule de Sirmium (en 357). S. Hilaire, *Fragmenta V, VI*, *P. L.*, t. X, col. 678-681, 689-695. Le *Fragmentum VI*, de saint Hilaire, contient trois lettres importantes. C'est d'abord : *Pro deifico amore...* (*P. L.*, t. VIII, col. 1865-1867) adressée par Libère aux évêques orientaux pour les informer des faits suivants : *a*) il adhère à la condamnation portée contre Athanase par l'Église d'Orient : *b*) il a envoyé une lettre en ce sens à l'empereur par Fortunatien ; *c*) il accepte la communion de tous les évêques d'Orient ; *d*) il a adhéré à la profession de foi présentée à Sirmium par plusieurs de ses collègues dans l'épiscopat ; *e*) il prie les destinataires de s'entremettre pour obtenir la fin de son exil et son retour à Rome. A l'endroit de la lettre désigné par la lettre *d*, on a inséré dans le texte les gloses suivantes : *Hæc est perfidia ariana, hoc ego notavi, non apostata. — ANATHEMA TIBI A ME DICTUM, LIBERI, et sociis tuis — Iterum tibi anathema et tertio Liberi.* A la suite, on trouve la liste des évêques qui proposèrent la profession de foi de Sirmium à laquelle le pape déclare donner son adhésion. La deuxième lettre : *Quia scio vos* (*P. L.*, t. VIII, col. 693-694) est adressée à Ursace, Valence et Germinius. Elle s'inspire des mêmes idées que la lettre

D'après ce texte, Fortunatien aurait conseillé à Libère (*sollicitavit*), à son départ pour l'exil, de ne pas résister, et au retour de l'exil, il

précédente et contient un nouvel anathème. La troisième lettre : *Non doceo* est adressée à Vincent de Capoue. Elle nous apprend que le pape a excommunié Athanase et qu'il est en communion avec les évêques d'Orient ; en outre nous y voyons Libère priant Vincent d'obtenir une démarche collective des évêques de Campanie auprès de l'empereur en faveur du pape. L'authenticité de ces lettres est en question. Remarquons d'abord qu'on peut introduire une autre pièce dans le débat. Hefele en nie l'authenticité, mais il ne paraît pas dans cette affaire entièrement dégagé des préoccupations confessionnelles. Il aurait pu tirer meilleur parti qu'il n'a fait de la lettre : *Studens paci* (*P. L.*, t. VIII, col. 679-681) laquelle est en contradiction avec l'histoire couramment établie. Gwatkin, *Studies of arianism*, 1900, p. 193, montre que chacun des arguments apportés par Hefele est susceptible d'être fortement amoindri, sinon formellement contredit ; G. Krueger, dans *Realencyklopädie für protest. Theol. und Kirche*, 3ᵉ édit., t. XI, p. 454, se montre disposé à admettre l'inauthenticité des lettres ; Gummerus, *Die homöiousianische Partei*, p. 93, partage l'opinion de Gwatkin. Il n'est pas contestable que ces lettres soulèvent de grosses difficultés. Si Libère a cédé pendant l'été de 357, on ne s'explique pas que son retour à Rome ait été différé d'une année malgré le vif désir des Romains de le revoir. D'autre part, le récit de Sozomène, *Hist. eccles.*, l. IV, c. XV, laisse voir une falsification immédiate, dès 358, des concessions de Libère à Sirmium. Cette falsification ou cette déformation du texte, Hefele attend sans raison jusqu'en 392 pour la faire dériver du *De viris illustribus*. Reste à savoir si, les lettres étant apocryphes, les *Fragmenta* de saint Hilaire ne pourraient pas être authentiques. Les exclamations du fragmentiste rendent l'explication qui les donne comme fausses passablement suspecte. Nous savons que la seule déclaration de saint Hilaire (*Contr. Const.*, XI) qui blâme Constance (*nescio utrum majore impietate relegaveris quam remiseris*) n'est peut-être qu'une allusion au schisme félicien. Quant à l'écrit d'où proviennent les *Fragmenta*, il a été composé et rédigé après la mort de Libère, et Hilaire n'avait alors aucun motif de le diffamer. Les arguments apportés par Hefele pour nier l'authenticité des lettres sont chétifs : 1° Le style serait indigne de Libère ; mais ce que nous en connaissons ne compte guère, puisque Théodoret a remanié le dialogue avec Constance et que saint Ambroise a retouché le sermon adressé à Marcellina, sa sœur ; 2° L'excommunication d'Athanase n'intéressait plus. C'est le contraire, puisque le siège fait autour de Libère n'avait d'autre but que de lui arracher cette excommunication ; 3° Le rôle de Fortunatien a bien été, d'après saint Jérôme, celui d'un intermédiaire entre Constance et Libère ; 4° La deuxième lettre ne dit pas, comme on l'a avancé, que Libère a condamné Athanase avant son départ de Rome (*P. L.*, t. VIII, col. 1369 ; t. X, col. 693 ; Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. VI, col. 771, note 53 sur les ariens) ; 5° La liste qui fait suite à la première lettre lui est étrangère et la responsabilité du fragmentiste est seule engagée ; 6° L'argument tiré du retour différé depuis la chute de Libère à Bérée, en 357, et son retour à Rome en 358, peut s'expliquer par les difficultés soulevées à cause de la présence de l'anti-pape Félix II, à Rome. La bizarre solution ex-

l'aurait, à Sirmium, déterminé (*fregit*) à céder. Nous ne pouvons être surpris d'entendre saint Jérôme accuser Libère d'avoir souscrit un symbole hérétique; car, quoique les symboles réunis et renouvelés par le IIIe synode de Sirmium n'aient rien qui soit positivement hérétique [1], ils servaient la cause du semi-arianisme et ils avaient été renouvelés pour être opposés au symbole de Nicée. Les paroles de saint Jérôme ne nous obligent donc pas à aggraver la faute de Libère, par exemple à l'accuser d'avoir signé la seconde formule de Sirmium; mais, d'un autre côté, nous ne saurions admettre avec Stilting et Palma que cette phrase de saint Jérôme soit dénuée de toute valeur historique [2]. Reinerding croit pouvoir affirmer que saint Jérôme fut trompé précisément par les faux bruits qu'avaient répandus les ariens. On aurait pu, pense-t-il, trouver la même opinion dans saint Athanase si les assertions que nous avons rapportées sur la disgrâce de Libère étaient authentiques.

Ces conclusions semblent compromises par deux graves témoins: le pape Libère lui-même, ou plutôt trois lettres que nous avons de lui, et saint Hilaire, qui a inséré ces trois lettres dans son

posée plus haut peut avoir tardé longtemps, d'où le maintien du *statu quo*. Tillemont (*op. cit.*, note 55) suppose que les concessions faites par Libère parurent insuffisantes à Constance aussi longtemps qu'il fut sous l'influence d'Ursace et Valens, le retour du pape coïnciderait avec la réaction homéousienne, en 358. M. J. Turmel conclut que Libère a eu une défaillance à Sirmium, en 358, à la suite du concile d'Ancyre. Cette défaillance de Sirmium a très probablement été précédée d'une autre qui a eu lieu à Bérée, en 357. Les trois lettres qu'on lit au *Fragmentum III* de saint Hilaire sont probablement authentiques. A Sirmium, Libère a signé ce qu'on appelle la 3e formule de Sirmium. La première lettre nous apprend qu'il a signé une autre formule (autre puisque la formule est de 358 et la présente lettre de 357). Laquelle? Petau (*Dissert. de Sirm. et Ancyr. concil.*, *P. G.*, t. XLII, col. 1068; et dans *De Trinitate* il abandonne cette opinion, l. IX, n. 5) s'est prononcé pour la seconde formule, signée par Osius et vraiment arienne. Tillemont (*Mém. hist. eccles.*, t. VI, dissert. sur les ariens, note 55), N. Alexandre (*Hist. eccles. In sæc. IV*, dissert. 32), D. Coustant (*P. L.*, t. VIII, col. 1357, t. X, col. 690), ont plaidé pour la formule de 351, la première, qui est au fond identique à celle de 357. On s'explique difficilement qu'à cette date on ait demandé à Libère de signer une formule vieille de six années, alors qu'on venait d'en rédiger une tout récemment et plus satisfaisante apparemment. Mais la liste des évêques ne convient qu'à la première formule. (H. L.)

1. Nous croyons devoir faire toutes réserves que de droit au moins pour la seconde formule, signée en 357. (H. L.)

2. Stilting, dans *Acta sanct.*, septembr. t. VI, p. 605 sq.; Palma, *op. cit.*, p. 102 sq.

sixième fragment et les a fait suivre de quelques remarques [1].

La première lettre : *Pro deifico timore*, est adressée aux évêques orientaux (c'est-à-dire aux évêques qui inclinaient vers l'arianisme). Elle est ainsi conçue : « Votre sainte foi est connue de Dieu et du monde. Je ne défends pas Athanase, mais mon prédécesseur Jules l'ayant reçu, je l'ai traité de la même manière; néanmoins, sachant que vous l'aviez condamné avec raison, je me suis hâté d'adhérer à votre sentence, et j'ai envoyé à l'empereur Constance, par Fortunatien d'Aquilée, une lettre à ce sujet. Athanase ayant donc été excommunié par nous tous, je déclare que je suis en paix et en union avec vous tous et avec tous les évêques orientaux, dans toutes les provinces. Démophile évêque de Bérée m'a déclaré votre foi catholique, qui a été définie et adoptée à Sirmium par plusieurs frères et co-évêques; je l'ai reçu volontiers, et j'ai, sans difficulté, acquiescé à ses discours. Je vous prie maintenant de réunir vos efforts pour obtenir mon retour de l'exil et pour qu'il me soit permis de regagner le siège qui m'a été confié par Dieu. »

La seconde lettre, adressée à Ursace, Valens et Germinius, peut se résumer ainsi : Par amour pour la paix qu'il préfère au martyre, Libère a condamné Athanase, avant d'envoyer à l'empereur les lettres des évêques orientaux (il s'agit de la réponse à la lettre précédente); Athanase a été condamné par l'Église de Rome et tout le clergé de cette ville peut l'attester. Libère a envoyé Fortunatien à l'empereur pour demander la permission de revenir; il est en paix et en union avec Ursace, Valens, etc., qui, de leur côté, doivent procurer la paix à l'Église romaine et mander à Épictète et à Auxence de Milan), la nouvelle de leur accord [2].

La dernière lettre est adressée à Vincent de Capoue. Elle est aussi courte que singulière. « Je n'instruis pas, mais je me contente d'exhorter ta sainte âme, parce que les mauvais discours corrompent les bonnes mœurs. La ruse de l'esprit mauvais est connue, par elle je suis dans cette misère. Prie Dieu qu'il m'aide à la supporter. J'en ai fini avec la discussion sur Athanase, et je l'ai annoncé aux Orientaux par une lettre. Fais-le connaître aux évêques de la Campanie, qu'ils écrivent à l'empereur et qu'ils appuient ma lettre, afin

1. S. Hilaire, *Fragmenta IV* et *VI*, *P. L.*, t. x, col. 678-681, 689-695 ; cf. *P. L.*, t. VIII, col. 1865-1867. (H. L.)

2. Cette lettre commence par les mots : *Quia scio vos*. S. Hilaire, *Fragmentum VI*, 4, *P. L.*, t. x, col. 693-694 ; *P. L.*, t. VIII, col. 1368-1371. La lettre est donnée en style indirect. (H. L.)

que je sois délivré de cette angoisse. Priez pour que Dieu me pardonne. Si vous me laissez mourir en exil, Dieu sera juge entre vous et moi [1]. » [688]

Le fragment attribué à saint Hilaire continue en ces termes : « Libère avait complètement perdu sa fermeté antérieure, car il écrivit aux ariens, qui étaient tout à la fois et des hérétiques et des pécheurs, et qui avaient porté contre saint Athanase une condamnation injuste. » L'auteur du fragment intercale ensuite dans la première lettre trois exclamations. Il appelle *perfidia ariana* la formule de Sirmium qui aurait été signée par le pape Libère, il qualifie Libère d'apostat et de prévaricateur, enfin il jette sur lui un triple anathème. Les mêmes remarques se retrouvent à la fin de la seconde lettre ; enfin le fragmentiste finit par le renseignement suivant : « Cette formule de Sirmium a été composée par Narcisse, Théodore, Basile, Eudoxe, Démophile, Cécrops, Silvain, Ursace, Valens, Évagre, Hyréné, Exuperance, Térence, Basse, Gaudence, Macedonius, Marc, Acticus, Jules, Surin, Simplice et Junior [2]. »

D'après ces documents,

1° Ce n'est pas à Sirmium, en 358, mais bien à Bérée pendant son exil, que Libère aurait abandonné la communion d'Athanase pour passer à celle des semi-ariens.

2° Il aurait déjà signé à Bérée une formule de Sirmium (la première ou la seconde).

3° Démophile évêque de Bérée, qui a laissé un nom dans l'histoire de l'arianisme, l'en aurait persuadé.

4° Libère aurait volontairement et sans contestation adhéré à cette formule.

5° Il aurait envoyé, par l'intermédiaire de Fortunatien évêque d'Aquilée, une lettre à l'empereur, annonçant sa séparation d'avec Athanase.

6° Il serait resté en exil après cette démarche.

7° C'est pour ce motif qu'il aurait fait solliciter l'empereur.

8° Enfin, d'après la seconde lettre, ce ne serait pas seulement Libère, mais toute l'Église romaine qui aurait cessé de communiquer avec Athanase.

On voit que nos premières conclusions sont infirmées par les quatre documents que nous venons de citer et d'analyser ; mais il

1. Cette lettre débute ainsi : *Non doceo*. S. Hilaire, *Fragmentum VI*, 10, *P. L.*, t. x, col. 695 ; *P. L.*, t. VIII, col. 1371-1372. (H. L.)

2. S. Hilaire, *Fragmentum VI*, 7, *P. L.*, t. x, col. 692.

est facile de constater que, dès la première lecture, de graves soupçons s'élèvent contre l'authenticité de ces pièces.

1° Sozomène dit [1] que l'on répandit sur le pape Libère des calomnies, tendant à faire croire que ce pape avait adopté la doctrine des anoméens. Il est incontestable que l'on a attribué au pape Libère, de même qu'à saint Athanase, des lettres apocryphes; telle est, par exemple, la correspondance entre Libère et Athanase. Tout le monde admet qu'elle est dépourvue de valeur historique [2], et ce qui est plus important pour nous, telle est encore la lettre du pape Libère aux évêques orientaux, qui commence par les mots: *Studens paci*, et qui est contenue dans le fragment où se trouvent les trois autres lettres. Nous avons prouvé que cette lettre était bien certainement apocryphe, Baronius lui-même l'a reconnu [3].

Cette démonstration avait déjà été faite par les éditeurs bénédictins des œuvres de saint Hilaire, et par le P. Stilting [4]. Or, les trois lettres de Libère ont un grand air de ressemblance avec les documents apocryphes. Il est incontestable qu'ils proviennent tous également du même auteur, et, suivant l'expression connue, on peut dire qu'ils ont été tirés du même moule. La langue, le style et la manière de procéder sont les mêmes, c'est-à-dire également mauvais dans tous les documents; la langue est un latin barbare qui ne trahit pas seulement un manque de finesse et d'élégance, mais encore une grande inhabileté et, de plus, une grande pauvreté d'expressions (les mêmes termes et les mêmes phrases reparaissent constamment). Ces défectuosités témoignent que ces lettres ne sauraient venir d'un homme instruit et dont le latin est la langue maternelle. Le style est digne de la langue; les différentes parties du discours se suivent sans liaison ni transition [5]. Mais l'absence de pensée est encore ce qu'il y a de plus saillant dans tous ces documents : l'auteur n'a guère que deux ou trois phrases qu'il place avec plus ou moins de

1. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. IV, c. xv, *P. G.*, t. LXVII, col. 1149 sq.

2. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 219 (document pseudo-isidorien), col. 225 (fraude); *Acta sanct.*, septembr. t. VI, col. 625 sq.

3. Baronius, *Annales*, ad ann. 352, appendice. [Le choix de Baronius, au point de vue de la sévérité et de la compétence de la critique, est au moins sujet à caution. Voir p. 925, dans la note. (H. L.)]

4. *P. L.*, t. X, col. 689 et les notes. *Acta sanct*, sept. t. VI, p. 580; Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. VIII; Vie de S. Athanase, art. 64, note 68.

5. Stilting dit avec raison : *Stylus est adolescentis alicujus, linguam latinam discentis, qui prima præcepta necdum satis intelligit et certe non satis novit, cogitationes suas nitido et claro utcumque sermone exprimere.*

bonheur, et tout à fait à la manière de ceux qui, par nécessité, écrivent une lettre tous les ans. La platitude et la monotonie de ces lettres privées de vie et de sentiment, ne dénotent aucun exercice de l'imagination, tandis que Libère se trouvait alors dans le malheur, et on sait que le malheur sait toujours donner à celui qui en est atteint, de la chaleur et de l'éloquence. Celui qui, de l'exil, n'aurait su écrire que des lettres aussi insignifiantes, n'aurait certes pu éprouver de la douleur à vivre loin de sa patrie [1].

Les autres lettres attribuées au pape Libère, offrent toutes les apparences de l'authenticité et présentent un autre caractère : telle est, par exemple, sa lettre à Constance, de même son éloquent dialogue avec l'empereur et le discours qui nous a été conservé par saint Ambroise dans son troisième livre *De virginibus* (c. I-III) [2].

2° Les trois lettres de Libère font naître d'autres soupçons contre leur authenticité.

a) Il [3] y est dit que Libère avait député à l'empereur Fortunatien, évêque d'Aquilée, pour lui remettre sa lettre concernant Athanase, etc. Si Constance se trouvait encore à Sirmium, il est surprenant que le pape ait choisi, pour lui porter sa missive, l'évêque d'Aquilée ; car Bérée où se trouvait le pape, était moitié plus près de Sirmium que ne l'était Aquilée, et pour aller de Bérée à Aquilée, il fallait passer par Sirmium ; si l'empereur se trouvait encore à Rome, Aquilée n'était pas une station intermédiaire entre Bérée et Rome. On peut répondre que Fortunatien avait voulu partager l'exil de Libère à Bérée, d'où le pape l'avait envoyé à l'empereur en qualité de légat *a latere* ; [6
mais il n'existe aucune preuve de ce fait. Le faussaire, c'est-à-dire le faux Libère, a probablement parlé de Fortunatien dans sa lettre, pour avoir lu dans saint Jérôme que Fortunatien avait conseillé à Libère de ne pas résister et de signer un symbole arien ; mais saint

1. Après une telle exécution, on ne peut s'empêcher de penser que si, malgré tout, les lettres sont du pape Libère, celui-ci n'est guère flatté. Et l'inauthenticité, nous le répétons, loin d'être démontrée, paraît moins probable que l'opinion contraire. (H. L.)

2. « Quoi qu'en dise Hefele, le style des susdites lettres (*Pro deifico timore*, *Quia scio*, *Non doceo*) n'est pas indigne de Libère. Ce qu'on a de lui prouve qu'il n'était pas un fin lettré, surtout quand on fait attention que Théodoret et saint Ambroise ont retouché et poli, l'un le dialogue avec Constance, l'autre le sermon adressé à Marcellina. » J. Turmel, *Le pape Libère*, dans la *Rev. cathol. des Églises*, 1906, t. III, p. 607. (H. L.)

3. L'objection soulevée dans ce paragraphe ne saurait être prise au sérieux. (H. L.)

Jérôme ne dit pas que Fortunatien ait été le chambellan ou le messager du pape Libère, ainsi que l'avance notre faussaire.

b) D'après ces trois lettres, après avoir fait tout le possible, après avoir anathématisé Athanase, souscrit une formule arienne, et consenti à la communion avec les ariens, Libère serait resté longtemps sans obtenir son retour d'exil. Tout cela est bien invraisemblable, et si l'on se rappelle ce qui était arrivé à Rome, et ce que l'empereur y avait promis; c'est même incroyable [1].

c) Les trois lettres renferment plusieurs choses inacceptables. La deuxième dit, par exemple : Toute l'Église romaine a condamné Athanase, ainsi que tous les prêtres romains peuvent l'attester, et cette condamnation a même déjà eu lieu depuis longtemps [2]. Cette donnée est certainement inexacte et nous avons pu voir que saint Athanase se réjouissait constamment de la protection que Rome lui accordait. En adoptant même la version que l'on trouve dans le pseudo-Libère, qui, au point de vue de la critique, paraît la plus acceptable, c'est-à-dire en lisant : *priusquam ad comitatum sancti imperatoris pervenissem* [3], Athanase aurait été anathématisé par l'Église romaine avant que Libère (en 355) eût été appelé à la Cour. C'est une fausseté manifeste, analogue à celle qui se lit dans la lettre *Studens paci;* aussi Baronius a rejeté, pour ce motif, cette seconde lettre et l'a déclarée apocryphe [4]. En outre, le début de cette seconde lettre est si obscur qu'il en est complètement inexplicable, au moins pour ce qui concerne le passage : *sola hæc causa fuit,* en supposant même qu'il ait jamais eu un sens raisonnable et quelque peu en harmonie avec le reste de la lettre.

Mais c'est surtout la dernière lettre qui fourmille d'invraisemblances; la première phrase *Non doceo, sed admoneo,* ne signifie rien; car, dans le fait, la lettre n'est pas un avertissement, elle ne contient que des supplications et il n'y est pas plus question d'instruire que d'admonester. Vient ensuite, on ne sait pourquoi, une citation

1. Nous ne sortons plus du domaine de l'imagination. (H. L.)

2. Dans cette seconde lettre Libère ne dit rien de tel, ni qu'il ait prononcé la condamnation d'Athanase avant de quitter Rome, cf. D. Coustant, dans *P. L.*, t. x, col. 693; t. viii, col. 1369; Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. vi, p. 771; Turmel, *op. cit.*, p. 608, note. (H. L.)

3. D. Coustant ne tient compte de cette variante que dans les notes; son texte est établi ainsi : *prius quam ad comitatum s. imperatoris literas orientalium destinarem episcoporum*; il a emprunté ce passage à un ms. du P. Sirmond; cf. Stilting, dans *Acta sanct.*, sept. t. vi, p. 584, n. 43, 44.

4. Baronius, *Annales*, append., t. iii, p. 25.

tirée de saint Paul (*I Corinth.*, IV, 33) : « Les mauvais discours [692] corrompent les bonnes mœurs. » Cette citation ne signifie rien ici. Même absence de logique et de bon sens dans la conclusion : *Me ad Deum absolvi, vos videritis; si volueritis me in exilio deficere, erit Deus judex inter me et vos.*

d) Enfin le ton de ces trois lettres est si lamentable et donne à Libère une telle attitude de suppliant vis-à-vis de ses ennemis, en vue d'obtenir leur intercession auprès de l'empereur, qu'elles sont en contradiction avec son caractère et sa conduite à l'égard de l'empereur, et plus tard, après le concile de Séleucie-Rimini.

Cela dit et vu l'impossibilité de mettre ces lettres en harmonie avec les témoignages de l'histoire, je n'hésite pas à déclarer avec Baronius, Stilting, Pierre Ballerini, Massari et Palma, ces lettres apocryphes, et à y voir l'œuvre de quelque *græculus* peu familier avec la langue latine, qui aura voulu prouver que le pape Libère avait embrassé les erreurs des anoméens. Ces faux sont d'autant moins surprenants que les ariens ont fait circuler des lettres apocryphes de saint Athanase, et que, d'après Sozomène, les anoméens de l'Asie prétendaient que Libère avait embrassé leurs doctrines, qu'il avait signé la deuxième formule de Sirmium et rejeté l'enseignement de l'Église. Ne pourrait-on pas dire que ces trois lettres ont été le moyen dont ils se sont servis pour propager ces faux bruits [1]?

3° Les remarques et commentaires qui, dans le fragment, accompagnent ces trois lettres, nous paraissent aussi dénués de valeur historique que les lettres elles-mêmes, et nous ne reconnaissons nullement saint Hilaire dans le commentateur. On sait que saint Hilaire de Poitiers a composé contre Valens et Ursace un ouvrage contenant une histoire du concile de Rimini [2], lequel n'est pas parvenu jusqu'à nous, mais qui, d'après D. Coustant, comprenait nos quinze fragments édités pour la première fois par Nicolas Faber. Comme [6 deux de ces fragments portaient en tête, ou bien à la marge,

1. M. J. Turmel, *op. cit.*, p. 608, note, fait observer : « Hefele objecte que les ariens firent circuler de faux bruits tendant à présenter Libère comme gagné à la doctrine anoméenne et il conclut que nos lettres peuvent, dès lors, légitimement être considérées comme l'œuvre des ariens. Cette objection serait très grave si les susdites lettres mettaient dans la bouche de Libère un langage anoméen. Mais précisément elles n'en font rien. L'argument de Hefele se retourne donc contre lui et favorise la thèse de l'authenticité. » (H. L.)

2. S. Jérôme, *Catalogus, seu de viris illustribus*, in-8, Leipzig, 1896, p. 47-48, n. 100.

le nom d'Hilaire, dom Coustant en conclut que tous ces fragments étaient de saint Hilaire. Stilting [1] a prouvé en détail le peu de fondement de cette conclusion et son manque de portée historique. Le sixième fragment en particulier, qui contient les trois lettres du pseudo-Libère, n'offre aucun indice qui permette de l'attribuer à saint Hilaire ; seulement à la marge du manuscrit d'où il a été tiré, se trouvaient écrits ces mots ; *S. Hilarius anathema illi* (*Liberio*) *dicit*. Cette indication de peu de valeur est annulée par des témoignages contraires beaucoup plus significatifs.

a) Disons, avant tout que les exclamations passionnées et violentes dont se sert l'auteur du fragment pour injurier et anathématiser Libère sont tout à fait indignes de saint Hilaire [2] ; elles proviendraient plutôt d'un ami zélé de Lucifer.

b) Il est impossible qu'elles soient de saint Hilaire, car l'écrit d'où proviennent ces fragments n'a pu être composé qu'après le concile de Séleucie-Rimini, par conséquent à une époque où Libère avait déjà, en partie, fait oublier sa faiblesse et s'était montré le protecteur de l'orthodoxie.

c) Libère était alors unanimement reconnu pour le véritable pape. Hilaire était donc en communion avec lui.

4° Les trois lettres du pseudo-Libère ne précisent pas laquelle des formules de Sirmium a été signée par le pape, tandis que l'auteur du fragment prétend que le pape signa la formule composée par les évêques Narcisse, Théodore, Basile, Théodose, etc. D'après cela, Libère n'a pu signer la seconde formule de Sirmium, car [3] :

a) A l'époque du II° synode de Sirmium, Théodore d'Héraclée, qui ici, comme en bien d'autres endroits, est nommé avec Narcisse de Néronias ou Irenopolis, était déjà mort. Nous en avons pour garant le pape Libère lui-même, dans son dialogue avec Constance conservé par Théodoret [4].

b) D'après Sozomène [5], le deuxième synode de Sirmium se composait exclusivement d'évêques occidentaux ; or l'auteur du fragment

1. *Acta sanct.*, sept. t. VI, q. 574.

2. C'est cependant le même langage qu'il emploie à l'égard de Constance, d'Osius ; nous avons relevé plus haut ces intempérances de langage chez les Pères de l'Église. (H. L.)

3. Nous ne revenons plus sur cette question que nous avons traitée plus haut, p. 924, note 2. (H. L.)

4. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. II, c. XIII, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1033 sq.

5 Sozomène, *Hist. eccles.*, l. IV, c. XII, *P. G.*, t. LXVII, col. 1141.

Sulpice Sévère dit à son tour : « Aussitôt que les décrets de l'empereur et les ordres menaçants donnés à Taurus furent connus, l'abattement, le trouble et le désordre s'emparèrent de l'assemblée, et peu à peu la plus grande partie des orthodoxes, *partim imbecillitate ingenii, partim tædio peregrinationis evicti*, passèrent du côté de leurs adversaires, si bien que, peu de temps après, l'église où les orthodoxes s'étaient réunis jusqu'alors fut interdite, pour être donnée au parti contraire. A la fin, il ne restait plus que vingt évêques demeurés inébranlables : parmi eux se trouvaient Phébade d'Agen et Servais de Tongres, indifférents aux menaces de Taurus [1]. » Saint Hilaire nous a conservé un écrit adressé à l'empereur, rédigé sur un ton excessivement servile par tous les *lapsi* ; ils remercient le prince du soin qu'il prend de la foi orthodoxe, et lui demandent avec larmes la permission de rentrer chez eux [2]. On peut dire, en manière d'excuse, que, d'après la suscription, Valens et ses amis ont été les inspirateurs de cette lettre.

Il fallait briser la fermeté des vingt évêques. Phébade s'était déclaré prêt à l'exil ou à toute autre peine, en conséquence on renonça à employer la force et Taurus eut recours aux prières. Il représenta que les évêques étaient depuis sept mois enfermés dans la ville où l'hiver et la misère les avaient rudement éprouvés, et que le retour de tous les membres du concile dans leurs diocèses ne pourrait s'effectuer qu'après satisfaction donnée [3]. Où donc tout cela pouvait-il conduire ? Ils devaient suivre l'exemple donné par la majorité. Quelques jours après, Phébade commença à faiblir, Valens et Ursace firent alors une dernière tentative pour lui prouver que le symbole était orthodoxe, et qu'il y aurait injustice à le rejeter, après qu'il avait reçu l'approbation de l'empereur et des évêques de l'Orient. Si tout cela ne suffisait pas aux vingt évêques, ils pouvaient [71
faire à ce symbole diverses additions auxquelles Valens et Ursace donneraient leur approbation. Cette proposition parut résoudre les difficultés ; aussi Phébade et Servais émirent-ils diverses propositions sur la foi (*professiones*), dans la première desquelles Arius et

1. Sulpice Sévère, *loc. cit.*
2. S. Hilaire, *Fragmentum IX, P. L.*, t. x, col. 703.
3. Ceux qui avaient déjà signé ne pouvaient être renvoyés avant que tous les évêques les eussent imités ; on espérait par cette disposition réduire la minorité plus facilement. Les ordres donnés à Taurus, tels qu'ils sont consignés dans Sulpice Sévère, et la lettre des évêques *lapsi* à l'empereur, prouvent que ces mesures ont été réellement employées contre la minorité.

signé la formule de Sirmium, pendant son exil à Bérée avant la tenue du troisième synode de Sirmium.

Une de nos conclusions antérieures, fondée sur les documents authentiques, admettait que Libère avait signé la troisième formule de Sirmium. Nous n'acceptons donc pas la démonstration contraire de Stilting et de Palma se basant sur ce que le troisième concile de Sirmium n'a pas rédigé de symbole [1], et a seulement renouvelé douze anathèmes, c'est-à-dire les douze choisis par saint Hilaire parmi les dix-huit anathèmes du concile d'Ancyre et insérés dans son *De synodis* [2]. Dans ces douze anathèmes n'était pas compris le dernier des dix-huit, qui contenait une condamnation formelle de l'ὁμοούσιος. Mais Sozomène [3] affirme que Libère a été amené à accepter la collection formée par les semi-ariens des décrets sur la foi (rendus par les eusébiens contre Paul de Samosate, Photin de Sirmium) et, en outre, à adhérer au synode d'Antioche tenu en 341. C'est cette collection que nous appelons la troisième formule de Sirmium, en y joignant les douze anathèmes du concile d'Ancyre acceptés et renouvelés par le concile de Sirmium.

Saint Hilaire a donné lieu à une autre objection. Il s'est exprimé d'une manière très modérée sur plusieurs symboles semi-ariens, et, pendant son exil en Phrygie, il a vécu en bons rapports avec les semi-ariens. On en a conclu que saint Hilaire n'aurait jamais écrit à l'empereur au sujet de Libère : *Nescio utrum majore impietate (eum) relegaveris quam remiseris* [4], si Libère n'avait signé qu'une formule semi-arienne; par ces mots saint Hilaire aurait voulu dire que Libère avait signé une profession de foi tout à fait arienne. Ce raisonnement n'est pas fondé, car saint Hilaire n'a jamais été en parfait accord avec les semi-ariens ; ainsi, il n'a jamais permis qu'on participât à leur eucharistie [5] et, s'il l'a parfois toléré par suite de circonstances, il ne l'a pas approuvé. En outre, dans la phrase citée, saint Hilaire blâme plus l'empereur que Libère, et il fait bien, car Constance a fait violence aux convictions de Libère et s'est rendu gravement coupable vis-à-vis de ce pape.

1. Ce qu'ils appellent « troisième formule de Sirmium », celle de 359, a été rédigée, après le retour de Libère, mais c'est celle qu'Hefele qualifie de « quatrième formule de Sirmium ». (H. L.)
2. S. Hilaire, *De synodis*, c. XII, n. 38, *P. L.*, t. X, col. 510.
3. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. IV, c. XV, *P. G.*, t. LXVII, col. 1149.
4. S. Hilaire, *Contra Constantium*, n. XI, *P. L.*, t. X, col. 587.
5. S. Hilaire, *Contra Constantium*, n. II, *P. L.*, t. X, col. 578 sq.

La conclusion de tout ceci, est que Libère, cédant à la force et abattu par une détention et un bannissement de plusieurs années, a signé la troisième formule dite de Sirmium, c'est-à-dire la collection des anciens décrets semi-ariens acceptés dans le troisième concile de Sirmium tenu en 358 [1]. Il ne signa pas sans hésiter ; le caractère semi-arien et l'origine de ces symboles étaient connus du pape ; mais ils ne contenaient aucune attaque directe et positive contre la foi orthodoxe ; et d'un autre côté, comme on avait représenté à Libère que l'ὁμοούσιος de Nicée n'était qu'un manteau pour recouvrir les erreurs de Sabellius et de Photin, le pape se laissa amener à abandonner de fait le symbole de Nicée pour le remplacer par le troisième symbole de Sirmium. Par là Libère a sacrifié les termes du concile de Nicée, mais il n'a pas trahi la foi orthodoxe, ainsi que le prouve sa conduite, tant avant qu'après cet incident. On peut ajouter encore la déclaration absolument orthodoxe, dont Libère fit suivre la signature du troisième formulaire de Sirmium. Les semi-ariens avaient donc, une fois de plus, remporté la victoire ; aussi s'empressèrent-ils d'utiliser leur succès pour anéantir dans la mesure du possible leurs adversaires, et en particulier, pour se défaire des aétiens. Eudoxe d'Antioche fut banni dans l'Arménie qui était sa patrie, Aétius fut envoyé en Phrygie à Pépusa, jadis si célèbre par les montanistes ; son disciple Eunomius à Midaium, bourg de Phrygie ; Théophile, l'ancien missionnaire des homérites, à Héraclée dans le Pont ; d'autres furent envoyés ailleurs. Soixante-dix anoméens furent exilés, et, si nous en croyons Philostorge, l'instigateur de ces mesures de rigueur fut Basile d'Ancyre, soutenu par les femmes de la cour. A la suite de ces événements, plusieurs qui professaient des opinions tout à fait ariennes les abandonnèrent pour embrasser le parti semi-arien ; c'est ce que fit en particulier Macédonius, évêque de Constantinople, devenu [697]
plus tard le chef des pneumatistes [2]. L'empereur lui-même ignorait toutes les mesures de rigueur prises par Basile et ses amis ; aussi lorsque Patrophile, évêque de Scythopolis, et Narcisse d'Irenopolis (Neronias) les lui eurent fait connaître, s'empressa-t-il de rappeler les exilés et de convoquer un concile [3].

1. Nous ne revenons plus sur ce que nous avons dit à ce sujet dans la note 2 de la page 924. (H. L.)

2. Philostorge, *Hist. eccles.*, l. IV, c. VIII, IX, *P. G.*, t. LXV, col. 521 sq.

3. *Id.*, l. IV, c. X, *P. G.*, t. LXV, col. 524.

82. Double concile à Séleucie et à Rimini en 359.

Ces dernières paroles de Philostorge pourraient faire croire que Constance avait convoqué, en faveur des anoméens ou aétiens, le nouveau concile ; mais Sozomène affirme le contraire [1]. Il assure que l'empereur ne voulait qu'anéantir les principes des anoméens. D'après Socrate, Constance voulait rétablir, au moyen d'un grand concile, la paix entre les diverses fractions de l'arianisme [2]. C'est ce qui paraît le plus probable et ce qui s'accorde le mieux avec les plans bien connus de l'empereur. On ne saurait se servir contre Socrate de quelques renseignements fournis par saint Athanase, car celui-ci veut simplement dire que la division du grand concile, projeté par l'empereur, en deux synodes tenus à la même époque, a été l'œuvre des anoméens ; mais il ne dit pas que ces mêmes anoméens ont voulu le grand concile [3]. Sozomène nous apprend qu'à l'origine, l'empereur songeait à réunir ce grand concile à Nicée [4] ; mais que Basile d'Ancyre, qui, à cette époque, exerçait encore une grande influence sur l'empereur, lui avait persuadé de faire choix de Nicomédie au lieu de Nicée. Les souvenirs de l'ὁμοούσιος auraient déterminé Basile à faire cette démarche. Constance édicta que les évêques les plus distingués
3] de toutes les provinces ecclésiastiques se trouveraient le plus tôt possible à Nicomédie, avec tous les pouvoirs nécessaires. Plusieurs évêques s'y étaient déjà acheminés, lorsque, le 24 août 358, Nicomédie fut presque entièrement détruite par un tremblement de terre suivi d'incendies. Cécrops évêque de Nicomédie fut tué, la cathédrale s'écroula — toutes calamités, dans lesquelles les païens virent la vengeance des dieux [5]. L'empereur prit conseil de Basile d'Ancyre, celui-ci lui persuada de faire choix de Nicée. Constance ordonna à tous les évêques de s'y rendre au commencement de l'été suivant. Quant aux vieillards et aux infirmes, ils se feraient repré-

1. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. III, c. xix ; l. IV, c. xvi, *P. G.*, t. lxvii, col. 1096, 1153.
2. Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. xxxvii, *P. G.*, t. lxvii, col. 301 sq.
3. S. Athanase, *De synodis*, c. i, vii, *P. G.*, t. xxvi, col. 681, 689.
4. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. IV, c. xvi, *P. G.*, t. lxvii, col. 1153.
5. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. IV, c. xvi, *P. G.*, t. lxvii, col. 1153, et les notes de Valois sur ce passage.

Léonas ouvrit la première séance le 27 septembre 359, et [71
demanda que l'on abordât immédiatement ce qui concernait la foi. Mais plusieurs évêques, principalement les semi-ariens, soulevèrent des objections : ils voulaient que l'on attendît l'arrivée de leurs chefs Basile d'Ancyre, Eustathe de Sébaste, Macedonius de Constantinople et Patrophile de Scythopolis : ce dernier se trouvait dans un faubourg de Séleucie, où une maladie d'yeux l'avait contraint de s'arrêter. Malgré les abstentions, Léonas persista dans son projet. Les semi-ariens, prétendant en cela se conformer aux volontés de l'empereur, proposèrent d'examiner d'abord les plaintes portées par les évêques les uns contre les autres ; mais le questeur déclara que l'on s'occuperait d'abord des choses de la foi [1]. Athanase nous apprend que les évêques, accusés ou accusateurs, avaient été contraints de suivre cet ordre, afin d'être amenés à placer au second plan leurs plaintes réciproques. Cette résolution prise, les acaciens demandèrent le rejet du symbole de Nicée et la substitution d'un autre symbole conforme à la formule de Sirmium, du 22 mai [2]. Ils osèrent même au rapport de saint Hilaire, témoin oculaire [3], dire ouvertement que « rien ne pouvait être semblable à la substance divine et que le Christ est une créature faite de rien ». On lut un passage d'un discours d'Eudoxe d'Antioche ainsi conçu : « Dieu était ce qu'il est toujours, il n'a jamais été Père, car il n'a pas de Fils. S'il avait eu un Fils, il faudrait qu'il eût eu une femme, et plus le Fils s'efforce de connaître le Père, plus le Père s'élève afin de pas être connu par le Fils [4]. » Ces blasphèmes furent désapprouvés par l'assemblée, et saint Hilaire loue beaucoup l'attitude des semi-ariens dans cette circonstance ; car quelques-uns d'entre eux crièrent : « Le Fils est de Dieu, c'est-à-dire de la substance de
Dieu [5]. » [7

Ces discussions ayant duré jusqu'au soir, Sylvanus de Tarse émit l'avis que « l'on n'avait nul besoin d'un nouveau symbole ; qu'il suffisait de confirmer celui qui avait été rédigé à Antioche, dans le synode *in encæniis* » [6].

1. Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXXIX, *P. G.*, t. LXII, col. 332 sq. ; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. IV, c. XXII, *P. G.*, t. LXVII, col. 1177 sq.
2. S. Athanase, *De synodis*, n. XII, *P. G.*, t. XXVI, col. 701 ; Socrate, *loc. cit.* ; Sozomène, *loc. cit.*
3. S. Hilaire, *Contra Constantium imperatorem*, n. XII, *P. L.*, t. X, col. 590.
4. S. Hilaire, *op. cit.*, n. XIII, *P. L.*, t. X, col. 591.
5. S. Hilaire, *op. cit.*, n. XII, *P. L.*, t. X, col. 590.
6. On sait que le concile *in encæniis*, tenu en 341, a rédigé plusieurs pro-

de longs débats, cette nouvelle formule fut enfin arrêtée dans la vigile de la Pentecôte, c'est-à-dire le 22 mai 359 [1]; c'était la dernière, la troisième, mais qui, de fait, était la quatrième formule de Sirmium. Elle eut pour auteur Marc d'Aréthuse, choisi à l'unanimité par les anoméens et les semi-ariens pour cette rédaction [2].

1. Dans la nuit du 22 mai ce chef-d'œuvre de compromis dogmatique fut arrêté. Nous devons la connaissance de cette date à une lettre de l'évêque Germinius de Sirmium, contenue dans S. Hilaire, *Fragmentum XV*, n. 3, *P. L.*, t. x, col. 721 ; la suscription de Valens dans S. Épiphane, *Hæres.*, LXXIII, n. XXII, *P. G.*, t. XLII, col. 441, et la suscription même du symbole, S. Athanase, *De synodis*, n. VIII, *P. G.*, t. XXVI, col. 692 ; il n'est guère de pièce de cette nature qui possède de telles attestations, aussi a-t-on donné à cette quatrième formule de Sirmium le surnom de « credo daté ». Saint Athanase fait observer à ce sujet que l'on n'avait jamais auparavant daté les symboles parce qu'on considérait dans l'Église la règle de foi comme immuable. Au moment où ce compromis était accepté, le concile de Rimini était déjà ouvert. On ne s'explique guère, encore de nos jours, les origines de ce document jusque dans ses moindres détails. Dans ce nouveau symbole le Verbe est dit ὅμοιος πατρὶ κατὰ τᾶς γραφάς; le mot οὐσία est supprimé comme scandaleux et absent des Écritures. Toute la délibération paraît avoir dû se concentrer entre quelques personnages : Basile d'Ancyre, Valens, Ursace, Germinius et celui que nous nommerions le « rapporteur », Marc d'Aréthuse. De même que dans la deuxième formule de Sirmium on écartait les expressions relatives à l'οὐσία du Père et du Fils, mais on concédait au début et à la fin, aux homoiousiens, que le Fils est ὅμοιος τῷ γεννήσαντι αὐτὸν πατρὶ κατὰ τὰς γραφάς — ὅμοιος τῷ πατρί κατὰ πάντα ὡς αἱ γραφαί λέγουσι. C'était le terme capital du compromis κατὰ πάντα. Valens essaya sans retard de l'escamoter, mais l'empereur en imposa le maintien. Quant à Basile, craignant que Valens ne ramenât même le κατὰ πάντα à son propre sens, il ajouta à sa signature, dans l'exemplaire destiné à être porté à Rimini, la note qu'on lira plus loin et par laquelle il repoussait le simple ὅμοιος κατὰ τὴν βούλησιν. S. Épiphane, *Hæres.*, LXXIII, n. 22, *P. G.*, t. XLII, col. 441). Cette alliance des deux fractions ariennes sur laquelle on rêvait de fonder la paix paraît avoir été dès l'origine impossible. Tandis que Valens et ses amis, dont Acace en Orient, subissaient ὅμοιος κατὰ πάντα, ὡς αἱ γραφαί λέγουσι, mais ne retenant que ὡς αἱ γραφαὶ λέγουσι qui leur conférait le droit de limiter l'ὁμοιότης à ces mots κατὰ τὴν βούλησιν, et comptant alors grâce à la prescription des termes se rapportant à l'οὐσία rallier à eux homoiens et anoméens libres d'entendre tacitement ὅμοιος κατὰ βούλησιν, ἀνόμοιον κατ'οὐσίαν ; au rebours, Basile et les siens tenaient par-dessus tout à κατὰ πάντα qui devait, selon eux, suffire à écarter les anoméens. Les deux synodes de Séleucie et Rimini se chargeront de consacrer la discussion. Pour réussir Constance se chargea lui-même de l'affaire en ordonnant directement aux deux synodes de délibérer chacun pour son compte indépendamment, et alors d'envoyer dix délégués à sa cour, pour établir une entente. (H. L.)

2. La lettre de Germinius de Sirmium, dans Hilaire, *Fragmentum XV*, n. 1, *P. L.*, t. x, col. 719.

D'après Sozomène[1] et Socrate[2], ce symbole rédigé en latin fut ensuite traduit en grec[3]; il obtint l'approbation de l'empereur et fut signé de tous les évêques présents à la Cour[4]. Mais ces signatures mêmes témoignent des hésitations des semi-ariens. Saint Athanase et Socrate[5] nous ont conservé la formule; en voici la suscription : « Définition de la foi catholique en présence de notre maître, le pieux et victorieux empereur Constance Auguste, éternellement vénérable, sous le consulat de Flavius Eusebius et de Flavius Hypatius, à Sirmium, le 11 d'avant les calendes de juin. » Les principaux passages de ce symbole sont ainsi conçus : « Nous croyons en un [7 seul vrai Dieu, Père tout-puissant, créateur et démiurge de toutes choses, et en un Fils unique de Dieu, engendré du Père d'une manière impassible avant quoi que ce soit qu'on puisse concevoir, siècles, commencement, temps et n'importe quelle substance imaginable... : unique engendré, Dieu de Dieu, semblable (ὅμοιον) au Père qui l'a engendré, conformément à la sainte Écriture (κατὰ τὰς γραφάς), et dont personne ne connaît la génération, si ce n'est le Père qui l'a engendré... ; mais comme le mot οὐσία employé ingenûment par les Pères (ἁπλούστερον, c'est-à-dire avec bonne intention) a été mal compris des fidèles et les a scandalisés, et comme, d'un autre côté, il ne se trouve pas dans la sainte Écriture, il a été décidé qu'on le mettrait de côté, et qu'à l'avenir il ne serait plus question d'οὐσία à propos de Dieu... Nous pensons que le Fils est en tout semblable au Père, ainsi que les saintes Écritures le disent et l'enseignent. »

Cette formule fut signée d'abord par Marc d'Aréthuse qui écrivit : « Tous ceux qui étaient présents savent comment nous avons souscri[t] dans la nuit qui précéda la Pentecôte; il le sait aussi le pieux emp[e]reur, auquel nous en avons donné des preuves de vive voix et p[ar]

1. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. IV, c. XVII, *P. G.*, t. LXVII, col. 1161.
2. Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXXVII, *P. G.*, t. LXVII, col. 301 sq.
3. S. Athanase, *De synodis*, n. VIII, *P. G.*, t. XXVI, col. 692, note.
4. S. Hilaire, *Fragmentum XV*, *P. L.*, t. X, col. 719.
5. S. Athanase, *De synodis*, n. VIII, *P. G.*, t. XXVI, col. 692; Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXXVII, col. 301 sq. Le texte de la quatrième formule de Sirmium est donné par saint Athanase, *De synodis*, n. VIII, *P. G.*, t. XXVI, col. 692; Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXXVII, *P. G.*, t. LXVII, col. 301 sq. ; Nicéphore, *Hist. eccles.*, l. IX, c. XXXIX ; Mansi, *Concil. amplis. coll.*, t. III, col. 265 sq. ; Épiphane le scholastique, p. 264-293 ; Walch, *Bibl. symb.*, p. 139 ; *P. G.*, t. LXVII, col. 303 ; A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln*, in-8, Breslau, 1896, p. 204, n. 163 ; F. Kattenbusch, *Das apostolioche Symbol*, in-8, Leipzig, 1900, t. II, p. 896. (H. L.)

écrit. » Sa signature est suivie de cette phrase : « Le Fils est semblable au Père. » Valens avait omis les mots κατὰ πάντα ; mais l'empereur le contraignit à les ajouter. Cet incident confirma Basile d'Ancyre dans ses soupçons touchant le sens arbitraire que Valens donnait à ces mots « en tout » ; c'est pourquoi il expliqua sa signature et la fit suivre de cette remarque qui se rapproche de l'orthodoxie : « Je crois ainsi et suis d'accord avec le précédent, dans ce sens que je crois le Fils semblable en tout au Père ; en tout, et non pas seulement quant à sa volonté, mais encore quant à son être (κατὰ τὴν ὕπαρξιν καὶ κατὰ τὸ εἶναι)..... Si quelqu'un dit qu'il ne lui est semblable que pour une partie, je déclare que celui-là n'est plus membre de l'Église catholique, parce qu'il ne veut pas reconnaître avec la sainte Écriture la ressemblance du Fils avec le Père. » Cette suscription fut lue et donnée à Valens qui, ainsi que Basile le savait, devait emporter l'exemplaire au concile de Rimini [1].

Pour plus de sûreté contre les anoméens, pour mieux établir la doctrine de l'ὁμοιούσιος et, en particulier, pour montrer que ces mots « semblable en tout » comprenaient nécessairement aussi la *similitude de la substance* (l'ὁμοιούσιος), Basile composa, probablement à cette époque, et en union avec Georges de Laodicée et d'autres amis, cette dissertation dogmatique qui nous a été conservée par saint Épiphane [2].

1. Ces détails sont tirés du livre de saint Épiphane, *Hæres.*, LXXIII, 22. On ne sait si le passage de saint Épiphane qui commence par ces mots : Εἰς τὴν ἐκτεθεῖσαν πίστιν et qui va jusqu'à la fin du chap. XXII, fait partie de l'écrit de Basile d'Ancyre, transcrit par saint Épiphane dans les chapitres précédents, ou bien s'il est de saint Épiphane lui-même. Voy. les notes du P. Petau sur ce passage, dans son édition des *Œuvres* de S. Épiphane, t. II, *Animadv. ad hæres.*, LXXIII, c. XXII, Coloniæ, 1682, p. 323.

2. S. Épiphane, *Hæres.*, LXXIII, n. 12-22, *P. G.*, t. XLII, col. 425-444. Le P. Petau, éditeur de saint Épiphane, n'avait pas encore fait la distinction entre le texte de saint Épiphane et les fragments de Basile insérés dans son texte. Basile écrivit cette dissertation pour mieux établir la doctrine de l'ὁμοιούσιος et en particulier pour montrer que ces mots « semblable en tout » comprennent nécessairement la similitude de la substance. Ce mémoire de Basile d'Ancyre est d'une importance capitale pour nous initier à la théologie homoïousienne. D'après Gummerus, *Das homoiousianische Partei*, p. 121, les chefs homoïousiens voulaient au moyen de ce mémoire masquer leur récente défaite en donnant une interprétation tendancieuse de la quatrième formule de Sirmium. L'écrit est probablement adressé aux Occidentaux (ch. XIV : ἐπὶ τοῖς εἰς τὴν ἀνατολικὴν πίστιν τολμήμασιν ; ch. XIV : διὰ τοῦτο γὰρ ὑποστάσεις οἱ ἀνατολικοὶ λέγουσιν). Au début on trouve une justification du mot οὐσία banni par la quatrième for-

Le concile de Rimini se réunit au mois de mai de 359; plus de

mule de Sirmium. Sans doute le mot manque dans l'Écriture, mais le sens s'y trouve. On lit dans *Exode*, III, 14, que le Père est dit ὁ ὢν, le Fils aussi est ὁ ὢν, car il est dit : *In principio erat Verbum*. De plus, les Pères furent obligés de faire usage de ce mot pour signifier que le Verbe n'est pas un simple mot (οὐχὶ δὲ ῥῆμά ἐστιν), mais une véritable ὑπόστασις. Puis (ch. XIII), ὅμοιος κατὰ πάντα est interprété contre la nouvelle hérésie des homéens, qui restreint la similitude du Père et du Fils à la volonté et l'activité, tandis que le Fils même serait créé et inférieur au Père. Au ch. XIV se trouve la profession de foi : ἔχομεν, ὅτι ὁ πατὴρ ὅμοιός ἐστιν ἑαυτοῦ Υἱοῦ Πατὴρ, καὶ ὁ Υἱὸς ὅμοιός ἐστι τοῦ Πατρὸς, ἐξ οὗ Πατρὸς νοεῖται Υἱός. Le sabellianisme est ensuite rejeté, mais le mot πρόσωπον est souvent employé pour désigner les personnes. Le ch. XVI contient un développement de la doctrine touchant la sainte Trinité : « Que personne ne s'effraie de l'emploi du mot *hypostase* ; les Orientaux emploient ce terme pour désigner les propriétés subsistantes des personnes (τὰς ἰδιότητας τῶν προσώπων ὑφεστώσας καὶ ὑπαρχούσας). Quoiqu'en effet le Père soit esprit, le Fils esprit et le Saint-Esprit esprit, cependant nous ne concevons pas le Père comme le Fils. C'est à bon droit que les Orientaux appellent *hypostase* les propriétés subsistantes des personnes, non pas cependant que ces hypostases signifient trois principes ou trois dieux... Il y a une seule divinité... une seule royauté, une seule puissance, μία θεότης, μία βασιλεία, μία ἀρχή. » M. Rasneur, *Rev. hist. eccles.*, 1903, p. 205, dit à ce sujet : « On serait tenté de s'écrier : Comme ils sont près des orthodoxes ! Qu'on ajoute ici μία οὐσία pour rendre leur pensée plus claire, qu'on supprime le παράκλητον... ἐκ πατρὸς δι'Υἱοῦ ὑφεστῶτα et on trouvera dans ce chapitre la pure orthodoxie, même avec le πρόσωπον des Occidentaux pour désigner les personnes ! Gardons-nous toutefois des illusions : à la fin du ch. XVII, la comparaison avec la chair du Christ revient encore, et de cette comparaison il résulte que c'est toujours de l'unité spécifique et non de l'unité numérique qu'on entend parler. Les chapitres XVIII et XIX sont en partie la reproduction littérale des derniers chapitres de la lettre synodale d'Ancyre (ch. XVIII et XIX), mais le passage suivant est à noter : Καὶ κατὰ μὲν τὴν τοῦ πνεύματος ἔννοιαν ταυτόν, ὡς κατὰ τὴν τῆς σαρκὸς, ἔννοιαν ταυτόν. Οὐ ταυτὸν δὲ, ἀλλ' ὅμοιον, διότι τὸ πνεῦμα ἐστιν ὁ Υἱὸς, οὐκ ἔστιν ὁ πατήρ. On remarquera l'opposition de ταυτὸς à ὅμοιος, ce qui marque un progrès sur la lettre synodale d'Ancyre. Tandis, en effet, que dans celle-ci les expressions ταυτὸς et ταυτότης ne sont pas encore admises pour exprimer un élément commun, ici ταυτὸς est employé et, sans être désormais opposé directement à ὅμοιος, il indique l'unité de substance dans le sens générique. Le Fils en tant qu'esprit et engendré du Père est ταυτὸς au Père, mais en tant qu'il est sorti du Père sans ἀποῤῥοία καὶ πάθους (ch. XVIII), il est seulement ὅμοιος. A la rigueur on pourrait croire que seule la personnalité du Verbe est ici affirmée sans détriment pour la consubstantialité, mais malheureusement la comparaison avec l'humanité du Verbe nous rejette encore dans l'éternelle équivoque que nous avons déjà signalée, les termes de cette comparaison étant absolument hétérogènes, puisque, nous le répétons, d'un côté il s'agit de similitude générique, de l'autre d'unité numérique. On voit donc que, s'il y a dans ce mémoire une tendance marquée vers l'orthodoxie, l'indécision n'a pas encore disparu de la théologie homoiousienne, même sous la plume de son plus bril-

quatre cents évêques [1] venus des différentes provinces de l'Occident, et, en particulier, de l'Illyrie, de l'Italie, de l'Afrique, de l'Espagne, des Gaules et de la Bretagne, s'assemblèrent dans cette ville [2]. Constance voulait imposer au fisc les frais de voyage des évêques, mais la plupart d'entre eux, et, en particulier, les évêques des Gaules, de l'Aquitaine et de la Bretagne (qui racontèrent eux-mêmes ces particularités à Sulpice Sévère) [3], repoussèrent les offres de l'empereur,
2] afin de garder toute leur indépendance vis-à-vis de lui. Trois pauvres évêques bretons profitèrent de cette libéralité ; ils préférèrent se faire héberger par le fisc plutôt que par leurs collègues qui se proposaient à couvrir leurs dépenses. Les plus célèbres parmi les évêques orthodoxes qui assistèrent au concile de Rimini étaient : Restitut de Carthage, Musonius de la province de Byzacène en Afrique, Grécian de Calles (Cagli) en Italie, Phébade d'Agen dans les Gaules et Servais de Tongres [4]. Restitut de Carthage exerça probablement la présidence, car son nom se trouve en tête de tous les documents du concile. Le pape Libère n'assista pas au concile et n'y fut pas

lant interprète et à l'époque où elle a le plus de raison de se faire connaître telle qu'elle est. (H. L.)

1. La bibliographie des deux conciles de Séleucie et de Rimini peut être donnée ici. Pour Séleucie : Baronius, *Annales*, 1593, ad ann. 358, n. 9-10 ; ad ann. 359, n. 63-80 ; *Conc. reg.*, 1644, t. x, col. 201 ; Labbe, *Concilia*, 1671, t. II, col. 95 ; 804 ; Hardouin, *Conc. coll.*, 1700, t. I, col. 722 ; Coleti, *Concil.*, 1728, t. II, col. 915 ; Ceillier, *Hist. génér. aut. eccles.*, 2e édit., t. IV, p. 565-574 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, 1759, t. III, col. 315. Pour Rimini : Baronius, *Annales*, 1590, ad ann. 359, n. 1-56 ; Pagi, *Critica*, 1689, ad ann. 359, n. 2 ; *Conc. reg.*, 1644, t. III, col. 188 ; Labbe, *Concil.*, 1671, t. II, col. 94, 791-801 ; Nat. Alexander, *Hist. eccles.*, 1778, t. IV, p. 500-503 = Zaccaria, *Thes. theol.*, 1762, t. VII, p. 743-750 ; Hardouin, *Conc. collect.*, 1700, t. I, col. 711 ; Coleti, *Conc.*, 1728, t. II, col. 893 ; P. Corgne de Launay, *Dissertation critique et théologique sur le concile de Rimini*, in-12, Paris, 1732 ; Ceillier, *Hist. gén. aut. ecclés.*, 1737, t. VI, p. 43 ; 2e édit., t. IV, p. 553-565 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, 1759, t. III, col. 293 ; J. Massari, *De concilio Ariminiensi*, in-4, Romæ, 1778, trad. ital. dans Zaccaria, *Raccolta di dissertaz.*, 1795, t. XII, p. 169-246. Pour la formule souscrite le 10 octobre 359 : *Conc. reg.*, t. III, col. 198 ; Labbe, *Concil.*, t. II, col. 801-804 ; Pagi, *Critica*, ad ann. 360, n. 15-16 ; Hardouin, *loc. cit.* ; Coleti, *Concil.*, t. II, col. 911 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 313 ; Gwatkin, *Studies of arianism*, in-8, Cambridge, 1882, p. 171 ; Loofs, *Arianismus*, dans *Realencyklopädie für prot. Theol. und Kirche*, 3e édit., t. II, p. 35. (H. L.)

2. S. Athanase, *De synodis*, n. VIII, *P. G.*, t. XXVI, col. 692 ; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. IV, c. XVII, *P. G.*, t. LXVII, col. 1162.

3. Sulpice Sévère, *Historia sacra*, l. II, n. XLI, *P. L.*, t. XX, col. 152.

4. S. Hilaire, *Fragmentum VII*, 4, VIII, 1-3, *P. L.*, t. X, col. 698 sq. ; Sulpice Sévère, *loc. cit.*

représenté ; dom Ceillier doute qu'il y ait été invité [1]. Mais comme il était alors rétabli sur son siège, on ne s'expliquerait en aucune manière qu'il n'eût pas été invité, et cet oubli serait en contradiction avec les plans de conciliation de l'empereur. — Les ariens comptaient environ quatre-vingts évêques dans ce concile [2], dont les plus importants étaient Ursace, Valens, Germinius, Auxence de Milan, Epictète de Civita-Vecchia (*Centumcellæ*) et Caïus d'Illyrie. Athanase dit par erreur que Démophile de Bérée assistait au concile de Rimini ; Démophile, de même que tous les autres évêques de la Thrace, faisait partie du concile de Séleucie, aussi le concile de Rimini ne le nomme-t-il pas parmi les ariens lorsqu'il prononce l'anathème sur les principaux d'entre eux. Le préfet Taurus représenta l'empereur, et fut le protecteur officiel de l'assemblée ; Taurus avait ordre de ne laisser partir les évêques qu'après qu'ils se seraient mis d'accord sur les choses de la foi ; on lui avait promis le consulat comme récompense, et il fut nommé consul en 361 ; mais, aussitôt après la mort de Constance, et pendant son année de magistrature, il fut exilé à Verceil [3].

La lettre que Constance écrivit aux évêques réunis à Rimini est
un vrai modèle de cette théologie byzantine mise au service des [703]
Césars [4]. Sozomène nous a conservé des fragments [5] d'une lettre analogue à celle qui fut adressée au concile de Séleucie, et ces fragments tendent à prouver que la lettre au concile de Séleucie était la première en date et la plus riche en détails. L'empereur y ordonnait aux évêques d'en finir avec leurs discussions sur la foi et de s'occuper alors de leurs affaires particulières, c'est-à-dire des plaintes formulées par quelques-uns au sujet de dépositions injustes (par exemple, au sujet de celle de Cyrille de Jérusalem par Acace, métropolitain arien de Césarée), et des accusations portées par les Égyp-

1. *Hist. génér. aut. ecclés.*, t. v, p. 520.

2. Sulpice Sévère, *Hist. sacra*, l. II, n. 41, *P. L.*, t. xx, col. 152. D'après saint Athanase, *Epist. ad Afros*, III, *P. G.*, t. xxvi, col. 1033, le concile comptait entre 300 et 400 évêques dont 200 orthodoxes. Saint Damase, cité pa Théodoret, *Hist. eccles.*, l. II, c. xxii, fait entendre que le nombre d'évêque présents était plus considérable qu'à Nicée. Auxence, dans S. Hilaire, *Contra Auxentium*, n. xiii, parle de 600 évêques, ce qui est une exagération manifeste. Cf. Gwatkin, *Studies of arianism*, 1882, p. 170, note 3.

3. Ammien Marcellin, *Hist. rom.*, l. XXII, c. iii.

4. Cette lettre est datée du 27 mai 359, cf. saint Hilaire, *Fragmentum VII*, 1, 2, *P. L.*, t. x, col. 695. (H. L.)

5. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. IV, c. xvii, *P. G.*, t. lxvii, col. 1162.

tiens contre Georges évêque d'Alexandrie. Cela fait, chacun des deux conciles devait envoyer à l'empereur une commission composée de dix membres, pour lui communiquer les décisions prises. Le second édit, celui qui nous a été conservé par saint Hilaire, diffère du premier, en ce qu'il est explicitement adressé au concile de Rimini, en outre il n'y est plus question des affaires privées des évêques. Mais, en revanche, on y accentue ce qui a trait au premier point et l'on recommande aux évêques de s'occuper, avant tout, *de fide et unitate*. La lettre se termine par l'ordre qui suit : « En leur qualité d'Occidentaux, les évêques de Rimini ne prendront aucune résolution concernant les Orientaux. » On reconnaît, dans cette phrase, l'influence des évêques anoméens présents à la cour et craignant que le concile de Rimini, dominé par le parti orthodoxe, n'anathématisât Aétius, Eunomius, Eudoxe d'Antioche et les autres chefs des anoméens. Enfin la lettre au concile de Rimini contenait, relativement à la députation à l'empereur, des explications utiles à noter parce qu'elles ont eu leur grande importance à la fin des deux conciles. Constance ordonne que, « dans le cas où se produirait un dissentiment entre le concile oriental et le concile occidental, les députés du concile de Rimini à leur arrivée auprès de l'empereur, entrent en conférence avec les Orientaux pour chercher, conjointement avec eux, la solution aux difficultés. »

Que cet édit au concile de Rimini ait été précédé d'un autre, c'est ce que semble indiquer cette phrase : *ut prudentiæ vestræ* PRIORIBUS *litteris intimavimus* [1], et nous avons tout lieu de croire que les fragments donnés par Sozomène faisaient partie de ces *priores litteræ*.

Ce second édit est daté du 27 mai 359. Or, comme nous savons que la quatrième formule de Sirmium fut rédigée le 22 de ce même mois, on peut présumer qu'Ursace, Valens et tous ceux qui coopérèrent à la rédaction de cette formule, de même que Basile d'Ancyre et Marc d'Aréthuse, ne s'étaient rendus dans leurs conciles respectifs, le premier à Rimini, le second à Séleucie, qu'après l'ouverture du concile de Rimini : peut-être partirent-ils à cette date du 27 mai, de manière que l'empereur put leur confier son édit.

Tandis que les évêques discutaient sur la foi dans la cathédrale de Rimini, et appuyaient leurs arguments sur la sainte Écriture, Valens et Ursace, accompagnés de Germinius, d'Auxence et de

1. S. Hilaire, *Fragmentum VII*, n. 2, *P. L.*, t. x, col. 696.

83. Concile de Constantinople, en 360.

Après cette victoire, les acaciens prolongèrent leur séjour à Constantinople ; quelques semaines après les événements que nous venons de raconter, ils convoquèrent, dans cette ville, un [723] nouveau concile au début de 360 et y appelèrent, en particulier, les évêques de la Bithynie [1]. Dès que cinquante évêques furent réunis, le concile s'ouvrit. Il comprenait, outre Acace et Eudoxe, Uranius de Tyr, Démophile de Bérée, Georges de Laodicée, Maris de Chalcédoine et le célèbre Ulfilas, évêque des Goths [2]. Un bien plus grand nombre d'évêques arrivèrent ensuite. Saint Hilaire se trouvant alors à Constantinople sollicita l'autorisation d'avoir une discussion avec les ariens ; elle lui fut refusée et Constance le renvoya dans les Gaules, sous prétexte qu'il troublait l'Orient, sans toutefois abroger le décret de bannissement prononcé contre lui [3]. Le concile de Constantinople, dominé par Acace et ses amis, confirma le symbole de Nikè [4], qui rejetait les expressions ὁμοούσιος, ὁμοιούσιος et οὐσία, pour n'accepter que le mot ὅμοιος. C'était condamner d'une part la doctrine des anoméens et l'arianisme proprement dit, et d'autre part la doctrine orthodoxe avec le semi-arianisme, pour arriver à la doctrine des acaciens qui avait triomphé à Séleucie et à Rimini. Par prudence, et pour prouver que les acaciens n'étaient en aucune manière anoméens (ainsi que bien des personnes et l'empereur lui-même le soupçonnaient), le concile déposa Aétius du diaconat. On lui reprocha d'avoir écrit des livres de polémique, de s'être servi d'expressions impies et d'avoir suscité des troubles dans l'Église [5] ; son véritable crime était d'avoir suscité le

1. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. IV, c. XXIV, *P. G.*, t. LXVII, col. 1188 sq.

2. Sozomène, *loc. cit.*

3. Sulpice Sévère, *Hist. sacr.*, l. II, c. XLV, *P. L.*, t. XX, col. 154 sq. ; S. Hilaire, *Ad Constantium*, l. II, c. III, *P. L.*, t. X, col. 571.

4. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 331 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 725; [S. Athanase, *De synodis*, n. XXX, *P. G.*, t. XXV, col. 746. (H. L.)]

5. La lettre synodale de déposition est adressée à Georges, évêque arien intrus d'Alexandrie ; elle a été conservée par Théodoret, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXVII ; on la trouve dans Mansi, *op. cit.* t. III, col. 325, et Hardouin, *op. cit.*, [Sur Aétius, cf. S. Grégoire de Nysse, *In Eunomium*, l. I, *P. G.*, t. XLV, col. 259-266 ; S. Épiphane, *Hæres.*, LXXVI, *P. G.*, t. XLII, col. 515-639 ;

lettre rédigée en latin [1]. Le concile faisait observer à l'empereur que le rétablissement de la paix dépendrait du maintien de la foi de Nicée, et que les moyens proposés par Valens et autres n'auraient pas le même succès. Enfin les évêques priaient l'empereur de ne pas les retenir plus longtemps à Rimini, plusieurs d'entre eux étant accablés par l'âge et par la misère, et les Églises ne pouvant rester plus longtemps privées de leurs évêques. »

Du moment où l'opposition ouverte divisa les membres du concile de Rimini, les sessions communes furent supprimées ; les orthodoxes se réunirent dans l'église et les ariens dans un oratoire privé [2] ; chaque parti envoya une ambassade à l'empereur. Sulpice Sévère prétend que la plupart des députés choisis par les orthodoxes étaient jeunes et inexpérimentés, aussi le concile jugea bon de leur interdire toute communication avec les ariens et de laisser au concile les décisions. Les ariens auraient, par contre, choisi de fins diplomates, des hommes âgés et rompus aux affaires, aptes à gagner facilement l'esprit de l'empereur. Sulpice Sévère ne cite aucun nom, il se contente d'indiquer que chaque ambassade se composait de dix évêques ; mais nous lisons dans un fragment authentique de saint Hilaire, que les orthodoxes avaient envoyé quatorze députés, à la tête desquels se trouvait Restitut, évêque de Carthage. L'empereur dit, et Sozomène est, sur ce point, d'accord avec lui, que les orthodoxes avaient envoyé vingt députés [3].

Constance ayant quitté Sirmium, le 18 juin 359, pour l'Orient, afin de préparer une expédition contre les Perses [4], les députés du

1. S. Hilaire, *Fragmentum VIII*, n. 2, *P. L.*, t. x, col. 700 ; S. Athanase, *De synodis*, n. x, *P. G.*, t. xxvi, col. 696 ; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. IV, c. xviii, *P. G.*, t. lxvii, col. 1164 sq. ; Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. xxxvii, *P. G.*, t. lxvii, col. 301 sq. ; Théodoret, *Hist. eccles.*, l. II, c. xv, *P. G.*, t. lxxxii, col. 1041 sq.

2. Sulpice Sévère, *Hist. sacra*, l. II, c. xli, *P. L.*, t. xx, col. 152.

3. S. Athanase, *De synodis*, n. lv, *P. G.*, t. xxvi, col. 789 ; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. IV, c. xviii, *P. G.*, t. lxvii, col. 1164 sq. D. Ceillier croit que les orthodoxes n'avaient envoyé que dix députés et que les quatre noms qui sont encore cités sont ceux des députés renvoyés plus tard à l'empereur par le même concile pour lui porter la réponse à sa lettre.

4. D'après Gwatkin, *Studies of arianism*, 1882, p. 171, Constance appelé en Orient par la reddition d'Amida à l'armée du roi Sapor, avait quitté Sirmium au mois de juin 359 et passa l'hiver à Constantinople, il ne se dirigea pas vers la Syrie avant le printemps de l'année 360. D'après Ammien Marcellin, l. XIX, c. xi, n. 17, il semble que Constance ait quitté Sirmium à la nouvelle de la chute

concile de Rimini le rencontrèrent à Constantinople. L'ambassade des ariens arriva la première ; aussi Valens et Ursace, qui en étaient les principaux membres, eurent-ils le temps de faire à l'empereur les récits qu'ils voulurent. Celui-ci, déjà imbu de sentiments ariens, n'avait pas besoin qu'on l'indisposât davantage contre les orthodoxes. Le refus d'accepter la quatrième formule de Sirmium approuvée par lui le fit entrer dans une violente colère ; il traita avec les plus grands honneurs Valens et Ursace et défendit que les évêques orthodoxes lui fussent présentés ; il leur renvoya même par un fonctionnaire leur lettre synodale, et leur fit dire que les affaires de l'État l'absorbaient au point de ne pouvoir s'occuper d'eux. Il ne leur répondit pas et, après les avoir laissés attendre longtemps en vain, il leur expédia l'ordre de se rendre à Andrinople et d'y rester jusqu'à ce qu'il trouvât le temps d'examiner leur affaire[1]. L'empereur informa lui-même de sa décision le concile de Rimini et lui enjoignit d'attendre le retour des députés d'Andrinople, avec sa réponse. Athanase nous a conservé cette lettre, écrite sur un ton glacial, avec la réponse aussi courte que digne qu'y firent les Pères du concile de Rimini, réponse dans laquelle ils affirment de nouveau leur fidélité à la foi de Nicée et sollicitent la permission de rentrer dans leurs diocèses[2]. C'est probablement à cette époque que se produisit un fait sur lequel il nous est impossible d'avoir des renseignements complets. D'après saint Athanase, « Constance, sur le conseil des ariens, avait fait retirer la formule de Sirmium avec la date chronologique qu'elle portait dans la suscription, et il avait fait rassembler, par le no- [707]
taire Martinien, les exemplaires déjà distribués. » Un autre renseignement du même auteur[3] semble confirmer ce fait. Saint Athanase dit que rien n'est moins usité et plus ridicule que de dater un symbole qui doit définir la foi dans l'Église depuis l'origine ; agir

d'Amida, octobre 359 ; mais nous le trouvons à Singidunum le 18 juin. Il est naturel de supposer que les députés du concile de Rimini qui étaient proches de la capitale de l'empire vers le mois d'août, reçurent alors l'ordre de s'arrêter à Hadrianopolis (= Andrinople), qu'une audience leur aura été refusée à Sirmium où ils auront trouvé l'ordre de se rendre à Andrinople. (H. L.)

1. Sozomène, *Hist. eccles*., l. IV, c. XIX, *P. G.*, t. LXVII, col. 1169 sq. ; Socrate, *Hist. eccles*., l. II, c. XXXVIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 301 sq. ; Théodoret, *Hist. eccles*., l. II, c. XV, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1042 sq.

2. S. Athanase, *De synodis*, c. LV, *P. G.*, t. XXVI, col. 792 ; Socrate, *Hist. eccles*., l. II, c. XXXVIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 301 sq.

3. S. Athanase, *De synodis*, c. III, *P. G.*, t. XXVI, col 684 sq.

ainsi veut dire : à partir de tel ou tel jour, ceci ou cela constitue la foi chrétienne. C'est donc agir à la manière des hérétiques. En outre, rien n'est plus impie que de décerner à l'empereur, dans la suscription, la qualification d'*éternel* que lui, empereur, dénie dans le symbole au Fils de Dieu [1]. Mais, cette suscription produisant un très fâcheux effet sur les orthodoxes, l'empereur voulut probablement reprendre les exemplaires portant cette suscription pour la remplacer par une autre non datée et retouchée. Cette seconde édition de la formule de Sirmium fut adoptée de plein gré à Séleucie et imposée de force au concile de Rimini. Socrate, différant en cela de saint Athanase, prétend que l'empereur ordonna la confiscation de la seconde formule de Sirmium [2]. Mais le témoignage de saint Athanase a ici plus de valeur. La seconde formule de Sirmium était si répandue en tous les pays (nous l'avons vu accepter en Orient par le concile d'Antioche, rejeter à Ancyre et dans les Gaules), qu'un seul notaire, Martinien, n'aurait pu, en aucune manière, en réunir les exemplaires dispersés. On a fait la même objection contre la donnée de saint Athanase ; on a dit que les quatre cents évêques présents à Rimini avaient connu cette formule, mais les bénédictins de Saint-Maur ont montré que si ces évêques avaient certainement connu la quatrième formule de Sirmium, ils n'avaient pu en posséder que très peu d'exemplaires, puisque Valens et Ursace avaient lu la formule dans le concile sans communiquer des exemplaires à leurs collègues [3]. Socrate, Sozomène et Théodoret rapportent que les députés de Rimini avaient été plus tard transportés à Niké (Ustodizo), en Thrace, et que les principaux ariens s'étaient aussi rendus dans cette ville pour y conférer sur la foi avec eux. Le choix de cette ville de Niké par les ariens cachait le dessein de créer une confusion entre le nom de cette ville et celui
08] de Nicée, confusion qui aurait servi à faire accepter le nouveau symbole sous le couvert de l'ancien [4]. A l'aide de mensonges de toutes sortes, en particulier par l'affirmation impudente de la condamna-

1. S. Athanase, *De synodis*, c. III, *P. G.*, t. XXVI, col. 684 sq. ; Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXXVII, *P. G.*, t. LXVII, col. 301 sq.
2. Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXX, *P. G.*, t. LXVII, col. 280.
3. S. Athanase, *De synodis*, c. XXIX, *P. G.*, t. XXVI, col. 744.
4. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. II, c. XVI, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1049 ; Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXXVII, *P. G.*, t. LXVII, col. 301 sq. ; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. IV, c. XIX, *P. G.*, t. LXVII, col. 1169 sq. ; ce dernier commet quelques inexactitudes.

Sulpice Sévère dit à son tour : « Aussitôt que les décrets de l'empereur et les ordres menaçants donnés à Taurus furent connus, l'abattement, le trouble et le désordre s'emparèrent de l'assemblée, et peu à peu la plus grande partie des orthodoxes, *partim imbecillitate ingenii, partim tædio peregrinationis evicti*, passèrent du côté de leurs adversaires, si bien que, peu de temps après, l'église où les orthodoxes s'étaient réunis jusqu'alors fut interdite, pour être donnée au parti contraire. A la fin, il ne restait plus que vingt évêques demeurés inébranlables : parmi eux se trouvaient Phébade d'Agen et Servais de Tongres, indifférents aux menaces de Taurus [1]. » Saint Hilaire nous a conservé un écrit adressé à l'empereur, rédigé sur un ton excessivement servile par tous les *lapsi* ; ils remercient le prince du soin qu'il prend de la foi orthodoxe, et lui demandent avec larmes la permission de rentrer chez eux [2]. On peut dire, en manière d'excuse, que, d'après la suscription, Valens et ses amis ont été les inspirateurs de cette lettre.

Il fallait briser la fermeté des vingt évêques. Phébade s'était déclaré prêt à l'exil ou à toute autre peine, en conséquence on renonça à employer la force et Taurus eut recours aux prières. Il représenta que les évêques étaient depuis sept mois enfermés dans la ville où l'hiver et la misère les avaient rudement éprouvés, et que le retour de tous les membres du concile dans leurs diocèses ne pourrait s'effectuer qu'après satisfaction donnée [3]. Où donc tout cela pouvait-il conduire ? Ils devaient suivre l'exemple donné par la majorité. Quelques jours après, Phébade commença à faiblir. Valens et Ursace firent alors une dernière tentative pour lui prouver que le symbole était orthodoxe, et qu'il y aurait injustice à le rejeter, après qu'il avait reçu l'approbation de l'empereur et des évêques de
l'Orient. Si tout cela ne suffisait pas aux vingt évêques, ils pouvaient [711]
faire à ce symbole diverses additions auxquelles Valens et Ursace donneraient leur approbation. Cette proposition parut résoudre les difficultés ; aussi Phébade et Servais émirent-ils diverses propositions sur la foi (*professiones*), dans la première desquelles Arius et

1. Sulpice Sévère, *loc. cit.*
2. S. Hilaire, *Fragmentum IX*, *P. L.*, t. x, col. 703.
3. Ceux qui avaient déjà signé ne pouvaient être renvoyés avant que tous les évêques les eussent imités ; on espérait par cette disposition réduire la minorité plus facilement. Les ordres donnés à Taurus, tels qu'ils sont consignés dans Sulpice Sévère, et la lettre des évêques *lapsi* à l'empereur, prouvent que ces mesures ont été réellement employées contre la minorité.

sa doctrine étaient anathématisés [1]. Pour se donner l'apparence de soutenir les orthodoxes, Valens proposa cette addition : « Le Fils de Dieu n'est pas une créature comme les autres [2], » et les vingt évêques l'adoptèrent, sans s'apercevoir qu'elle exprimait une idée arienne, à savoir que le Fils de Dieu était une créature. Toutes les autres additions avaient une physionomie strictement orthodoxe, et c'est ainsi que chaque parti crut avoir remporté la victoire : le parti orthodoxe à cause des additions, et le parti arien à cause du symbole [3]. Pour tranquilliser le premier parti, en session générale tenue dans la cathédrale (c'est là que tous se réunissaient main tenant, sans en excepter les évêques *lapsi*), sur la proposition du vieil évêque Musonius, qui paraît avoir exercé alors la présidence, Valens déclara, qu'il n'était nullement arien, et en preuve, il lut les anathèmes contenus dans les additions des vingt évêques ; à chaque anathème tous témoignèrent leur assentiment. Tel est le récit de
.2] saint Jérôme qui prétend en avoir puisé les éléments dans les actes, aujourd'hui perdus, du concile de Rimini. Au dire de Pélagien [4], sept évêques étaient restés inébranlables ; on ne trouve nulle part la preuve de ce fait.

Ainsi se termina le concile de Rimini, dont les dernières sessions ne s'accordent guère avec les premières. Une délégation partit pour faire part à l'empereur de ce qui s'était passé. Le choix tomba sur Ursace, Valens, Magdon, Mégase, Caïus, Justin, Optat, Martial et

1. Sulpice Sévère, *Historia sacra*, l. II, n. 41, *P. L.*, t. XX, col. 152. Ces additions sont tout à fait identiques aux anathèmes dont parle saint Jérôme, *Adversus luciferianos*, et qu'il cite comme ayant été autrefois prononcés par Valens pour tranquilliser les orthodoxes : *Si quis negat Christum Deum, Dei Filium ante sæcula genitum, anathema sit. Ab universis consonatum est : anathema sit. Si quis negat, Filium similem Patri secundum Scripturas, anathema sit. Omnes responderunt : anathema sit. Si quis Filium Dei non dixerit æternum cum Patre, anathema sit. Ab universis conclamatum est : anathema sit. Si quis dixerit creaturam Filium Dei, ut sunt creaturæ cæteræ, anathema sit. Similiter dictum est : anathema sit. Si quis dixerit, de nullis exstantibus Filium, et non de Deo Patre, anathema sit. Omnes conclamaverunt : anathema sit. Si quis dixerit : Erat tempus quando non erat Filius, anathema sit.* (H. L.)

2. Est-ce alors ou plus tard que furent ajoutés les mots : « comme les autres ? » La question reste douteuse, cf. Gwatkin, *Studies of arianism*, 2e édit., in-8, Cambridge, 1900, note 1. (H. L.)

3. Sulpice Sévère, *Hist. sacra*, l. II, c. XLI, *P. L.*, t. XX, col. 152.

4. S. Augustin, *Opus imperfectum contra Julianum*, l. I, c. LXXV, *P. L.*, t. XLV, col. 1100.

côté l'expression ὁμοιούσιος, par la raison qu'elle ne se trouvait pas dans la sainte Écriture [1]. Silvain de Tarse répondit aussitôt que les expressions : Le Fils est tiré du néant, le Fils est une créature, le Fils est ἑτεροούσιος, ne se trouvaient pas non plus dans les écrits des apôtres et des prophètes, et il détermina l'empereur à faire signer à ses adversaires la condamnation de ces propositions. Mais Acace et Eudoxe demandèrent plus énergiquement que jamais le rejet du mot ὁμοιούσιος, et comme Silvain et Éleuse s'obstinaient à ne vouloir pas le condamner et cherchaient à l'expliquer, l'empereur les chassa de leurs sièges, et quelques mois [721 après, les fit déposer par le concile de Constantinople [2].

Sur ces entrefaites la seconde ambassade du concile de Rimini arriva à Constantinople [3] ; elle se composait d'Ursace, de Valens et de leurs collègues. Comme ils s'étaient, dès leur arrivée, liés avec les acaciens, les semi-ariens, Silvain, Sophrone [4], etc., leur adressèrent une lettre qui nous est parvenue, dans laquelle ils leur parlaient de tout ce qui s'était passé. Ils disaient que l'empereur lui-même avait condamné la doctrine des anoméens, en condamnant les propositions d'Aétius ; mais on imaginait maintenant une nouvelle fourberie consistant à tenir la personne d'Aétius pour condamnée, et à se taire sur sa doctrine. Les envoyés de Rimini pouvaient faire part de toutes ces choses aux évêques occidentaux.

Valens et Ursace firent très mauvais accueil à cette lettre et continuèrent à communiquer avec les acaciens. Ils dévoilèrent alors leurs véritables sentiments, en interprétant dans un sens arien les conclusions du concile de Rimini dont saint Hilaire et les ambassadeurs de la majorité de Séleucie tiraient argument contre eux [5]. Ce concile avait déclaré, disaient-ils, que le Fils était une créature, puisqu'il avait émis cette proposition : « Il n'est pas une créature *comme les autres.* » En disant : « Il n'est pas né du néant, »

1. Théodoret, *l. c.*, parle, il est vrai, du mot ὁμοούσιος mais il est bien évident qu'il faut lire ὁμοιούσιος, puisque l'année précédente Silvain et Éleuse avaient déjà, au concile d'Ancyre, anathématisé le mot ὁμοούσιος (dans le dernier anathème). On sait du reste qu'ils étaient à cette époque les chefs des semi-ariens ; ce n'est qu'en 366 qu'ils acceptèrent le symbole de Nicée.

2. Théodoret, *loc. cit.*

3. Sulpice Sévère, *loc. cit.*

4. Il y a dans la suscription de cette lettre, des noms d'évêques qui ne faisaient pas partie de l'ambassade choisie par la majorité des évêques à Séleucie, mais qui se trouvent en même temps qu'eux à Constantinople.

5. S. Hilaire, *Fragm. X*, n. 3, *P. L.*, t. x, col. 707.

3] La présence de saint Hilaire de Poitiers au concile de Séleucie fut d'une grande importance. Il vivait exilé en Phrygie depuis quatre ans et n'avait pas été convoqué par l'empereur, mais par les fonctionnaires impériaux, parce que, d'après l'ordre de l'empereur, tous devant se rendre au concile, on ne pensa pas devoir faire pour lui une exception. Hilaire fut reçu à Séleucie avec de grandes marques d'estime ; on l'interrogea sur la doctrine professée, dans les Gaules, touchant la Trinité ; car grâce aux calomnies des ariens, le bruit courait que la Gaule était sabellienne. Quand on sut la vérité, il fut admis à la communion à l'unanimité [1], et, de son côté, Hilaire communiqua avec les semi-ariens. Il eut en cela tout à fait raison, car cette union était le seul moyen d'en finir avec l'arianisme proprement dit; d'ailleurs la plupart des semi-ariens n'étaient pas extérieurement séparés de l'Église [2].

L'empereur avait donné au concile comme modérateur et protecteur officiel, le questeur Léonas, homme très intelligent, favorable à la doctrine anoméenne, auquel il avait adjoint le général Lauricius, commandant en Isaurie [3]. On institua aussi des notaires chargés de la rédaction des actes du concile ; ces actes, insérés par Sabinus d'Héraclée dans sa collection, ne sont pas parvenus jusqu'à nous, car nous ne possédons qu'un fragment dans Socrate et un autre dans Sozomène [4].

Les évêques apportèrent à Séleucie, les uns contre les autres, une infinité de plaintes ; saint Cyrille de Jérusalem se plaignait d'Acace de Césarée qui, l'année précédente, l'avait injustement déposé ; Acace prétendait avoir de son côté beaucoup à se plaindre de saint Cyrille. Les plus attaqués étaient Patrophile de Scythopolis, Uranius de Tyr, Eudoxe d'Antioche, Léonce de Tripoli en Lydie, Théodote de Philadelphie, Évagre de Mytilène, Théodule de Cheretapès en Phrygie, et Georges d'Alexandrie [5].

1. Sulpice Sévère, *Hist. sacra*, l. II, n. XLII, *P. L.*, t. XX, col. 153.
2. Saint Hilaire, *Contra Constantium imperator.*, c. II, *P. L.*, t. X, col. 579, expose ses raisons d'agir comme il fit.
3. Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXXIX, *P. G.*, t. LXVII, col. 332 sq. ; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. IV, c. XXII, *P. G.*, t. LXVII, col. 1177 sq.
4. *Id.* Ce fragment des Actes de Séleucie est une supplique des acaciens (Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 319) renfermant leur confession synodale. Le texte a été établi critiquement par A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln*, in 8, Breslau, 1897, p. 206, n. 165. (H. L.)
5. S. Athanase, *De synodis*, n. XII, *P. G.*, t. XXVI, col. 701 ; Sulpice Sévère, *Hist. sacra*, *loc. cit.*

Léonas ouvrit la première séance le 27 septembre 359, et demanda que l'on abordât immédiatement ce qui concernait la foi. [7
Mais plusieurs évêques, principalement les semi-ariens, soulevèrent des objections : ils voulaient que l'on attendît l'arrivée de leurs chefs Basile d'Ancyre, Eustathe de Sébaste, Macedonius de Constantinople et Patrophile de Scythopolis : ce dernier se trouvait dans un faubourg de Séleucie, où une maladie d'yeux l'avait contraint de s'arrêter. Malgré les abstentions, Léonas persista dans son projet. Les semi-ariens, prétendant en cela se conformer aux volontés de l'empereur, proposèrent d'examiner d'abord les plaintes portées par les évêques les uns contre les autres ; mais le questeur déclara que l'on s'occuperait d'abord des choses de la foi [1]. Athanase nous apprend que les évêques, accusés ou accusateurs, avaient été contraints de suivre cet ordre, afin d'être amenés à placer au second plan leurs plaintes réciproques. Cette résolution prise, les acaciens demandèrent le rejet du symbole de Nicée et la substitution d'un autre symbole conforme à la formule de Sirmium, du 22 mai [2]. Ils osèrent même au rapport de saint Hilaire, témoin oculaire [3], dire ouvertement que « rien ne pouvait être semblable à la substance divine et que le Christ est une créature faite de rien ». On lut un passage d'un discours d'Eudoxe d'Antioche ainsi conçu : « Dieu était ce qu'il est toujours, il n'a jamais été Père, car il n'a pas de Fils. S'il avait eu un Fils, il faudrait qu'il eût eu une femme, et plus le Fils s'efforce de connaître le Père, plus le Père s'élève afin de pas être connu par le Fils [4]. » Ces blasphèmes furent désapprouvés par l'assemblée, et saint Hilaire loue beaucoup l'attitude des semi-ariens dans cette circonstance ; car quelques-uns d'entre eux crièrent : « Le Fils est de Dieu, c'est-à-dire de la substance de Dieu [5]. » [

Ces discussions ayant duré jusqu'au soir, Sylvanus de Tarse émit l'avis que « l'on n'avait nul besoin d'un nouveau symbole ; qu'il suffisait de confirmer celui qui avait été rédigé à Antioche, dans le synode *in encæniis* » [6].

1. Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. xxxix, *P. G.*, t. lxii, col. 332 sq. ; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. IV, c. xxii, *P. G.*, t. lxvii, col. 1177 sq.
2. S. Athanase, *De synodis*, n. xii, *P. G.*, t. xxvi, col. 701 ; Socrate, *loc. cit.* ; Sozomène, *loc. cit.*
3. S. Hilaire, *Contra Constantium imperatorem*, n. xii, *P. L.*, t. x, col. 590.
4. S. Hilaire, *op. cit.*, n. xiii, *P. L.*, t. x, col. 591.
5. S. Hilaire, *op. cit.*, n. xii, *P. L.*, t. x, col. 590.
6. On sait que le concile *in encæniis*, tenu en 341, a rédigé plusieurs pro-

A cette proposition, Acace et ses amis, c'est-à-dire ceux qui professaient l'arianisme proprement dit, quittèrent l'assemblée; mais ceux qui étaient restés se firent lire ce symbole d'Antioche, et c'est ainsi que se termina la première session [1].

Le lendemain 28 septembre, la session se tint dans l'église, à huis clos, on y signa la formule d'Antioche [2]. On ignore si saint Hilaire et les nicéens ont signé ce symbole; Socrate rapporte qu'Acace et ses amis disaient ironiquement, à propos du huis clos, que les œuvres de ténèbres craignaient seules la publicité [3]. La profession de foi d'Acace et de ses amis, lue dans la troisième session, témoigne de la présence des anoméens à la seconde session. Dans ce document, Acace se plaint qu'on lui ait refusé la parole, et que plusieurs aient été molestés (quelques-uns même exclus), tandis que l'on avait souffert dans le concile des évêques déposés ou ordonnés contrairement aux règles; Léonas et Lauricius pouvaient attester au sein de quel désordre on avait procédé [4].

Le 29 septembre, Léonas se donna beaucoup de peine pour procurer la réunion des deux partis dans une session commune, à laquelle assistèrent Basile d'Ancyre et Macédonius de Constantinople. Les acaciens refusèrent de se rendre dans l'assemblée si on n'en excluait les évêques déjà déposés et ceux qui se trouvaient sous le coup d'une accusation. Après de longs pourparlers, le concile y consentit, afin de ne laisser aucun prétexte à la dissolution de la réunion, et les évêques mis en cause durent s'éloigner. Tel est le récit de Socrate [5] et de Sozomène [6]. Théodoret diffère un peu de ces deux historiens [7]. Il dit : « Plusieurs amis de la paix avaient demandé à Cyrille de s'éloigner; mais celui-ci s'y étant refusé, Acace avait quitté l'assemblée. » Ces deux récits, contradictoires à première vue, se concilient, si l'on suppose que le fait raconté par Théodoret s'est passé lors de la deuxième session et que Socrate et Sozomène ne parlent, au contraire, que de la troisième. Nous sommes amenés à

fessions de foi; nous ne savons quelle est celle dont parle ici le concile de Séleucie.

1. Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXXIX, *P. G.*, t. LXVII, col. 332 sq.
2. *Id.*
3. *Id.*, l. II, c. XL, *P. G.*, t. LXVII, col. 336 sq.
4. *Id.*
5. *Id.*
6. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. IV, c. XXII, *P. G.*, t. LXVII, col. 1181.
7. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXVI, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1065.

cette supposition par le début de la profession de foi d'Acace, où il se plaint que des évêques déposés Cyrille par exemple) aient assisté à la seconde session.

Les acaciens, satisfaits de la résolution prise au sujet des évêques déposés, assistèrent à la IIIe session et ils parvinrent, grâce à la ruse de leur protecteur Léonas, à faire lire la profession de foi rédigée la veille. Prévoyant que le concile protesterait contre cette lecture, s'il était mis au courant du contenu du document, Léonas déclara, sans plus de détails, que l'on devait lire, à ce moment, un écrit qui lui avait été remis par Acace. Personne ne se doutant qu'il s'agît d'une profession de foi, on ne songea pas à s'opposer à cette lecture [1]. La profession de foi des acaciens commençait par les recommandations de ces derniers au sujet de la deuxième session de Séleucie ; on lisait ensuite : « Nous ne repoussons pas le symbole du concile *in encæniis*, mais les mots ὁμοούσιος et ὁμοιούσιος ayant causé beaucoup de troubles et quelques-uns ayant récemment imaginé le mot ἀνομοίος, nous rejetons l'ὁμοούσιος et l'ὁμοιούσιος comme étrangers à la sainte Écriture, et nous anathématisons l'ἀνομοίος ; nous professons que le Fils est semblable au Père, conformément à la parole de l'Apôtre, qui l'appelle une image du Dieu invisible... Nous croyons à Notre-Seigneur Jésus-Christ son Fils engendré de Lui sans changement (ἀπαθῶς), avant tous les siècles, Logos-Dieu Fils unique de Dieu, Lumière, Vie, Vérité, Sagesse... Celui qui annoncera quelque chose en dehors de cette foi ne fait plus partie de [71]
l'Église catholique [2]. »

On voit la ressemblance frappante de cette formule avec celle du dernier symbole de Sirmium. Elle est surtout digne d'attention parce que Acace y anathématise l'ἀνομοίος, et se sépare des anoméens pour former un parti qui reçut son propre nom et se donna comme intermédiaire entre les semi-ariens et les anoméens. Saint Hilaire remarque que les acaciens n'avaient professé que d'une manière illusoire la ressemblance du Fils avec le Père, tandis qu'ils niaient la similitude de substance et n'admettaient qu'une similitude de volonté. Ils s'étaient exprimés avec ambiguïté en disant que le Fils était semblable au Père, mais non semblable à Dieu, ou plu-

1. Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. XL, *P. G.*, t. LXVII, col. 336 sq. ; Sozomène, *Hist. eccles*, l. IV, c. XXII, *P. G.*, t. LXVII, col. 1181.

2. Socrate, *loc. cit.* ; S. Épiphane, *Hæres.*, LXXIII, 25, *P. G.*, t. XLII, col. 451 ; S. Athanase, *De synodis*, c. XXIX, *P. G.*, t. XXVI, col. 743. [Cf. X. Le Bachelet, *Acaciens*, dans le *Dict. de théol. cathol.*, t. I, col. 290-291. (H. L.)]

tôt qu'il était dissemblable à Dieu. Dieu avait voulu faire naître une créature qui voulût exactement ce qu'il voulait lui-même ; c'est pour cela que le Logos était un fils de la volonté, non de la divinité (envisagée en elle-même), et qu'il était semblable à la volonté, non à la substance de Dieu [1].

Après cette lecture, le semi-arien Sophrone, évêque de Pompéiopolis en Paphlagonie, s'écria : « Si l'affermissement de la foi consiste dans la concession faite à chacun d'émettre, chaque jour, une opinion particulière, c'en est fait de la certitude de la vérité. » Socrate fait suivre cette exclamation d'une remarque qui s'applique très bien aux semi-ariens : « Si, dit-il, on avait observé dès l'origine ce principe au sujet de la doctrine de Nicée, on aurait évité beaucoup de troubles dans l'Église [2]. »

La quatrième session (30 septembre) s'ouvrit par cette remarque d'Acace : « Puisqu'on a déjà si souvent donné des symboles différents de celui de Nicée, il a le droit d'en donner un lui aussi. » Éleuse de Cyzique répondit : « Le concile n'est pas réuni pour approuver une nouvelle foi, mais pour confirmer celle des Pères. » Il entendait par là le symbole d'Antioche, tandis que, selon la juste remarque de Socrate, il aurait dû entendre la foi de Nicée. Si les évêques d'Antioche étaient pour lui des Pères, à plus forte raison aurait-il dû ne pas renier les Pères de ces Pères, c'est-à-dire les évêques réunis à Nicée [3]. On demanda aux acaciens dans quel sens
8] ils affirmaient que le Fils était semblable au Père. Ils répondirent : « Il lui est semblable sous le rapport de la volonté. » Tous furent d'avis que la ressemblance du Fils avec le Père portait sur la substance [4], et rappelèrent à Acace que lui-même avait, dans ses écrits, attribué au Fils une ressemblance κατὰ πάντα avec le Père. Les débats se prolongèrent toute la journée ; mais, le soir, Léonas déclara le concile dissous [5]. Invité le lendemain à se rendre à l'assemblée, il répondit que « l'empereur l'avait envoyé assister à un concile devant procurer l'union, mais que, les Pères se trouvant maintenant divisés, il ne pouvait plus y assister », et il ajouta : « Allez continuer à discuter dans l'église sans utilité aucune [6]. » Sozomène assure que

1. S. Hilaire, *Contra Constantium imperatorem*, n. 14, *P. L.*, t. x, col. 592.
2. Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. XL, *P. G.*, t. LXVII, col. 336 sq.
3. *Id.*
4. *Id.* ; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. IV, c. XXII, *P. G.*, t. LXVII col. 1181 sq. ; S Hilaire, *op. cit.*
5. Socrate, *loc. cit.* ; Sozomène, *loc. cit.*
6. Socrate, *loc. cit.*

lorsque les députés du concile vinrent trouver Léonas, les acaciens étaient avec lui [1], et il ajoute, avec Socrate, que, malgré toutes les objurgations, ceux-ci s'obstinèrent à ne plus prendre part aux sessions du concile. La majorité ne s'en réunit pas moins pour instruire l'affaire de Cyrille de Jérusalem, et invita Acace à se joindre à elle [2]. On appela de même tous ceux de son parti qui avaient à faire ou à soutenir une accusation. Mais comme il ne répondit pas à ces diverses invitations, le concile prononça une sentence de déposition contre lui et contre Georges d'Alexandrie, Uranius, Théodose, Évagre, Léonce, Eudoxe et Patrophile, et une sentence d'excommunication contre Astère, Eusèbe, Abgar, Basilisque, Phœbus, Fidèle, Eutyche, Magnus et Eustathe. On porta ces sentences à la connaissance des diocésains des évêques déposés, et à la place d'Eudoxe, on choisit le prêtre Anianus d'Antioche pour évêque de cette ville ; il fut immédiatement sacré à Séleucie même. Mais Léonas, aidé des acaciens, le fit arrêter et, malgré toutes les protestations du concile, l'exila [3].

Désormais la majorité ne pouvait douter qu'il lui serait impossible d'arriver, à Séleucie, au résultat qu'elle voulait atteindre. Conformément aux ordres antérieurs de l'empereur, elle choisit une ambassade composée de dix députés qui se rendraient à Constantinople, et tous les évêques regagnèrent leurs évêchés [4]. A la tête [719]
des députés se trouvaient Eustathe de Sébaste, Basile d'Ancyre, Silvain de Tarse et Éleuse de Cyzique [5]. Saint Hilaire s'était rendu avec eux à Constantinople pour voir ce que l'empereur déciderait à son sujet [6].

Quant aux évêques déposés à Séleucie, quelques-uns rentrèrent dans leurs évêchés, sans se préoccuper de la décision rendue ; c'est ce que firent Patrophile, et Georges d'Alexandrie ; d'autres se rendirent à Constantinople pour porter plainte à l'empereur contre le concile de Séleucie. Ils arrivèrent les premiers dans cette ville et, grâce à l'appui de quelques courtisans, ils gagnèrent si bien la confiance du prince que celui-ci, indisposé contre la majorité, molesta plusieurs des évêques qui en faisaient partie et qui possédaient des

1. Sozomène, *loc. cit.*,
2. Socrate et Sozomène, *loc. cit.*
3. *Id.*
4. Sozomène, *loc. cit.* ; Sulpice Sévère, *Historia sacra*, *loc. cit.*
5. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXIII, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1065.
6. Sulpice Sévère, *loc. cit.*

charges temporelles [1]. Ce fut surtout contre Cyrille de Jérusalem qu'ils excitèrent l'empereur, sous prétexte que cet évêque avait aliéné, dans une grande détresse, un vêtement de baptême très précieux donné par l'empereur [2].

D'après Théodoret, l'empereur aurait eu, après l'arrivée des acaciens, l'idée de faire venir à Constantinople tous ceux qui avaient pris part au concile de Séleucie, mais il en avait été détourné par les ariens présents à la cour (qui redoutaient l'impression que produirait l'arrivée de tant d'évêques), et il décida que dix des membres les plus distingués du concile de Séleucie viendraient le trouver. Lorsque les députés arrivèrent à Constantinople, ils réclamèrent à l'empereur une enquête au sujet des blasphèmes d'Eudoxe ; Constance s'y étant refusé, Basile, confiant dans son ancienne faveur, osa lui faire des représentations sur la protection qu'il accordait à l'hérésie. L'empereur s'emporta et imposa silence à l'évêque, en lui disant que c'était lui Basile qui était cause du trouble de l'Église. Eustathe de Sébaste prit la parole et présenta une explication dogmatique rédigée par Eudoxe, dans laquelle celui-ci blasphémait le Fils de Dieu et mettait en relief sa dissemblance avec le Père. C'en était trop pour le faible Constance qui, tout hors de lui, demanda à Eudoxe s'il avait réellement écrit de pareilles choses. Eudoxe le nia et dit qu'Aétius en était l'auteur. L'empereur fit venir ce dernier qui se trouvait précisément à Constantinople, et sur son aveu, il le relégua dans la Phrygie [3].

Eustathe profita de ces nouvelles dispositions de l'empereur pour iner Eudoxe, qu'il accusa de partager les opinions d'Aétius. empereur ayant répondu que l'on ne pouvait rendre aucun gement sur de simples conjectures, Eustathe fit remarquer qu'il it facile à Eudoxe de se justifier de tous ces soupçons ; il n'avait à anathématiser chacune des propositions d'Aétius. L'idée agréa empereur, et, pour ne pas être exilé, Eudoxe dut condamner propositions qui, au fond, étaient les siennes, et que plus tard outint publiquement. Pour prendre sa revanche, Eudoxe deda qu'Eustathe et ses amis dussent anathématiser de leur

1. ocrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. XLI, *P. G.*, t. LXVII, col. 345 sq. ; Sozomène, cles., l. IV, c. XXIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 1185 sq. ; S. Hilaire, *Contra* C *tium imperatorem*, c. XV, *P. L.*, t. X, col. 593 ; Théodoret. *Hist. eccles.*, l. XXIII, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1065.
2. oret, *loc. cit.*
3.

côté l'expression ὁμοιούσιος, par la raison qu'elle ne se trouvait pas dans la sainte Écriture [1]. Silvain de Tarse répondit aussitôt que les expressions : Le Fils est tiré du néant, le Fils est une créature, le Fils est ἑτερούσιος, ne se trouvaient pas non plus dans les écrits des apôtres et des prophètes, et il détermina l'empereur à faire signer à ses adversaires la condamnation de ces propositions. Mais Acace et Eudoxe demandèrent plus énergiquement que jamais le rejet du mot ὁμοιούσιος, et comme Silvain et Eleuse s'obstinaient à ne vouloir pas le condamner et cherchaient à l'expliquer, l'empereur les chassa de leurs sièges, et quelques mois après, les fit déposer par le concile de Constantinople [2].

Sur ces entrefaites la seconde ambassade du concile de Rimini arriva à Constantinople [3] : elle se composait d'Ursace, de Valens et de leurs collègues. Comme ils s'étaient, dès leur arrivée, liés avec les acaciens, les semi-ariens, Silvain, Sophrone [4], etc., leur adressèrent une lettre qui nous est parvenue, dans laquelle ils leur parlaient de tout ce qui s'était passé. Ils disaient que l'empereur lui-même avait condamné la doctrine des anoméens, en condamnant les propositions d'Aétius ; mais on imaginait maintenant une nouvelle fourberie consistant à tenir la personne d'Aétius pour condamnée, et à se taire sur sa doctrine. Les envoyés de Rimini pouvaient faire part de toutes ces choses aux évêques occidentaux.

Valens et Ursace firent très mauvais accueil à cette lettre et continuèrent à communiquer avec les acaciens. Ils dévoilèrent alors leurs véritables sentiments, en interprétant dans un sens arien les conclusions du concile de Rimini dont saint Hilaire et les ambassadeurs de la majorité de Séleucie tiraient argument contre eux [5]. Ce concile avait déclaré, disaient-ils, que le Fils était une créature, puisqu'il avait émis cette proposition : « Il n'est pas une créature comme les autres. » En disant : « Il n'est pas né du néant. »

1. Théodoret, [illegible] précédente Silvain et Eleuse avaient déjà, au concile d'Ancyre, anathématisé [illegible] symbole de Nicée.

2. [illegible]

3. [illegible]

4. [illegible] la majorité des évêques à Séleucie [illegible]

5. [illegible]

le concile n'entend pas dire : « *Il est de Dieu*, » mais simplement : « de la *volonté* de Dieu » (de même que les autres créatures) ; enfin, si le concile pense que le Fils est éternel, cette éternité est semblable à celle des anges : c'est une éternité *a parte post* (ou bien *pro futuro*) et non pas *a parte ante* [1].

L'arrivée des envoyés du concile de Rimini réjouit les ariens présents à la cour. Ils approuvèrent et louèrent ce qui s'était passé à Rimini et demandèrent que la formule de Nicée avec les additions de Phébade fût également signée par les envoyés du concile de Séleucie, afin que les évêques de l'Orient et de l'Occident s'accordassent sur une même profession de foi. Les envoyés de Séleucie s'y refusèrent tout d'abord. En leur qualité d'homoiousiens, ils rejetaient la simple idée de la condamnation ou du rejet du mot οὐσία, mais ils se montrèrent moins exclusifs lorsque, pour les tranquilliser, les acaciens leur jurèrent qu'ils n'étaient nullement anoméens, et qu'ils avaient même anathématisé cette doctrine. L'empereur insista pour que, à la place du mot ὁμοιούσιος, qui n'était pas dans la Bible, et qui n'occasionnait que des disputes, on choisît le mot ὅμοιος (*semblable*), qui se trouvait dans la Bible et qui avait exactement le même sens que le mot ὁμοιούσιος. Il exigea, et avec menaces, des ambassadeurs de la majorité de Séleucie, d'apposer leur signature au symbole de Rimini (les acaciens l'avaient signé sans difficulté), et, après une conférence avec les évêques qui se prolongea tard dans la nuit du 31 décembre 359, l'empereur arriva au résultat si longtemps désiré [2].

Mais c'était, au fond, un résultat stérile, à cause de la manière dont les souscriptions à ce symbole avaient été extorquées. Saint Jérôme dit à propos de ces événements : *ingenuit totus orbis et arianum se esse miratus est* [3]. La concorde que l'empereur Constance s'était proposé de rétablir dans l'Église ne règne pas le moins du monde.

1. S. Hilaire, *loc. cit.*

2. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. IV, c. XXIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 1185 ; Sulpice Sévère, *loc. cit.* ; S. Basile, *Epist.*, CCXLIV, CCLXIII, *P. G.*, t. XXXII, col. 912 sq., 976 sq. ; S. Hilaire, *Contra Constantium imperatorem*, n. XV, *P. L.*, t. X, col. 593. Il ne paraît pas que l'on ait demandé à saint Hilaire de signer cette formule. Il n'était pas, en effet, à proprement parler, membre du concile, et on n'espérait pas l'amener à signer la formule en question.

3. S. Jérôme, *Dialogus adversus luciferianos*, n. XIX, *P. L.*, t. XXIII, col. 171 ; voir p. 954, note 1.

83. Concile de Constantinople, en 360.

Après cette victoire, les acaciens prolongèrent leur séjour à Constantinople ; quelques semaines après les événements que nous venons de raconter, ils convoquèrent, dans cette ville, un [723 nouveau concile au début de 360 et y appelèrent, en particulier, les évêques de la Bithynie [1]. Dès que cinquante évêques furent réunis, le concile s'ouvrit. Il comprenait, outre Acace et Eudoxe, Uranius de Tyr, Démophile de Bérée, Georges de Laodicée, Maris de Chalcédoine et le célèbre Ulfilas, évêque des Goths [2]. Un bien plus grand nombre d'évêques arrivèrent ensuite. Saint Hilaire se trouvant alors à Constantinople sollicita l'autorisation d'avoir une discussion avec les ariens ; elle lui fut refusée et Constance le renvoya dans les Gaules, sous prétexte qu'il troublait l'Orient, sans toutefois abroger le décret de bannissement prononcé contre lui [3]. Le concile de Constantinople, dominé par Acace et ses amis, confirma le symbole de Nikè [4], qui rejetait les expressions ὁμοούσιος, ὁμοιούσιος et οὐσία, pour n'accepter que le mot ὅμοιος. C'était condamner d'une part la doctrine des anoméens et l'arianisme proprement dit, et d'autre part la doctrine orthodoxe avec le semi-arianisme, pour arriver à la doctrine des acaciens qui avait triomphé à Séleucie et à Rimini. Par prudence, et pour prouver que les acaciens n'étaient en aucune manière anoméens (ainsi que bien des personnes et l'empereur lui-même le soupçonnaient), le concile déposa Aétius du diaconat. On lui reprocha d'avoir écrit des livres de polémique, de s'être servi d'expressions impies et d'avoir suscité des troubles dans l'Église [5] ; son véritable crime était d'avoir suscité le

1. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. IV, c. XXIV, *P. G.*, t. LXVII, col. 1188 sq.
2. Sozomène, *loc. cit.*
3. Sulpice Sévère, *Hist. sacr.*, l. II, c. XLV, *P. L.*, t. XX, col. 154 sq. ; S. Hilaire, *Ad Constantium*, l. II, c. III, *P. L.*, t. X, col. 571.
4. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 331 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 725; [S. Athanase, *De synodis*, n. XXX, *P. G.*, t. XXV, col. 746. (H. L.)]
5. La lettre synodale de déposition est adressée à Georges, évêque arien intrus d'Alexandrie ; elle a été conservée par Théodoret, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXVII ; on la trouve dans Mansi, *op. cit.* t. III, col. 325, et Hardouin, *op. cit.*, [Sur Aétius, cf. S. Grégoire de Nysse, *In Eunomium*, l. I, *P. G.*, t. XLV, col. 259-266 ; S. Épiphane, *Hæres.*, LXXVI, *P. G.*, t. XLII, col. 515-639 ;

parti anoméen. L'empereur l'exila d'abord à Mopsueste en Cilicie, et comme Auxence, évêque de cette ville, l'avait trop bien reçu, on le relégua à Amblade en Pisidie [1], d'où il put répandre plus loin ses doctrines, et écrire un mémoire justificatif que nous connaissons par la réfutation qu'en a donnée saint Épiphane [2].

Les revers frappèrent bientôt les semi-ariens ; les acaciens avaient contre eux plus de haine que contre les anoméens, et ils avaient
t] aussi une plus grande affinité avec ces derniers. Mais, les semi-ariens ayant signé à Séleucie et à Rimini le même symbole que les acaciens, jouissaient d'un certaine faveur auprès de l'empereur, ce qui empêcha ces acaciens de les saper au nom de l'orthodoxie : toutefois ils firent usage contre eux de toutes sortes de calomnies. Le premier semi-arien dont ils obtinrent la déposition fut Macédonius, évêque de Constantinople, accusé d'avoir communiqué avec un diacre convaincu de luxure. Il avait en outre occasionné la mort de plusieurs personnes, lorsqu'il avait fait porter de force, et sans tenir compte de la résistance d'une partie du peuple, le corps de Constantin le Grand d'une église (qui tombait en ruines) dans une autre. Le sang avait coulé à flots dans cette affaire et l'eau baptismale en avait été rougie [3]. Éleuse, évêque de Cyzique, fut également déposé pour avoir baptisé et immédiatement ordonné diacre un prêtre d'Hercule qui était également magicien. Le même sort atteignit Basile d'Ancyre, chef des semi-ariens. Il fut convaincu de brutalité à l'égard de plusieurs clercs et d'abus de pouvoir en requérant les fonctionnaires impériaux pour faire maltraiter, emprisonner, enchaîner et bannir d'autres clercs qui étaient ariens purs. Il avait, de plus, excité contre Germinius de Sirmium le clergé de la ville épis-

Philostorge, *Epit. hist. eccles.*, l. III, c. xv, à l. IX, c. vi, *P. G.*, t. LXV, col. 502 sq. ; Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. xxxv, *P. G.*, t. LXVII, col. 298-299 ; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. III, c. xv ; l. IV, c. XII-XVI, XXIII-XXIV ; l. V, c. v, *P. G.*, t. LXVII, col. 1086, 1149-1159, 1186-1194, 1230 ; Théodoret, l. II, c. XIX, XXIII-XXV, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1059, 1067-1075 ; Baronius, *Annales*, ann. 356, n. 119-123 ; ann. 357, n. 76-79 ; ann. 359, n. 88-97 ; Tillemont, *Mém. hist. eccles.*, in-4, Paris, 1704, t. VI, *Arianisme*, articles 64-65, 73-74, 89-92, 98 ; G. Wurm, *Dissertatio de rebus gestis Aetii*, in-4, Bonn, 1844 ; X. Le Bachelet, *Aetius*, dans le *Dictionn. de théol. cathol.*, t. I, col. 516-517. (H. L.)]

1. Philostorge, *Epist. hist. eccles.*, l. V, c. I, II, *P. G.*, t. LXV, col. 528 sq.

2. S. Épiphane, *Hæres.*, LXXVI, *P. G.*, t. XLII, col. 519-639. (H. L.)

3. Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXXVIII, XLII, *P. G.*, t. LXVII, col. 324 sq., 349 sq. ; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. IV, c. XXIV, *P. G.*, t. LXVII, col. 1188 sq.

de base inébranlable. Athanase, convoquant aussitôt un grand concile à Alexandrie, rédigea en son nom et envoya à l'empereur une lettre synodale que nous possédons encore [1]. Il y désignait la foi de Nicée comme seule véritable, ayant été constamment prêchée dans l'Église et généralement reçue partout, « malgré les ariens peu nombreux et impuissants contre elle. » A la fin de cette lettre, dans laquelle est inséré le symbole de Nicée, saint Athanase donne en abrégé la doctrine orthodoxe sur le Saint-Esprit, disant qu'il n'est pas distinct en nature du Père et du Fils, qu'il doit être glorifié comme eux, parce qu'il n'y a que μία θεότης ἐν τῇ ἁγίᾳ Τριάδι [2].

Tous les partis s'adressèrent au nouvel empereur pour le gagner à leur doctrine, et recommencer le jeu qui s'était si longtemps prolongé sous Constance ; mais Jovien déclara aux macédoniens qu'il n'avait aucun goût pour les disputes, désirait la concorde, et [734]
préférait l'ὁμοούσιος. Acace de Césarée, jusqu'alors arien décidé, mais préoccupé par-dessus tout de se tourner du côté du plus fort, profita de ces déclarations, et, avec Mélèce d'Antioche et vingt-cinq autres évêques, convoqua un concile dans cette ville en 363 [3] ; le symbole de Nicée fut formellement reconnu et signé. Pour se ménager une issue en vue des éventualités possibles, les évêques intercalèrent dans leur lettre à Jovien la phrase suivante :

« Le mot ὁμοούσιος, qui a causé des surprises à quelques-uns, a été expliqué d'une manière très nette par les Pères de Nicée, comme signifiant : *le Fils est né de la substance du Père et il lui est semblable sous le rapport de la substance* (ὅμοιος κατ' οὐσίαν). »

1. *Ad Jovianum de fide*, *P. G.*, t. XXVI, col. 811-824. Rédigée dans un synode provincial tenu à Alexandrie, fin août 363, et saint Athanase, s'embarquait le 5 septembre pour Antioche. Dix jours plus tard, le préfet d'Égypte recevait des lettres impériales prescrivant le rétablissement de l'orthodoxie. L'avènement de Jovien eut pour résultat de suspendre, de compromettre et de tuer en germe l'effort très vigoureux de propagande anoméenne d'où aurait pu sortir une Église particulière protégée par l'évêque de Constantinople et fatale à l'unité orientale. (H. L.)

2. Dans Théodoret, cette lettre porte une phrase de plus, dans laquelle le concile exprime l'espoir que Jovien sera longtemps empereur. Baronius suppose que les ariens avaient interpolé cette phrase pour prouver qu'Athanase était mauvais prophète. D'autres ont, au contraire, pensé que, Jovien étant mort quelque temps après, on avait effacé de quelques manuscrits la phrase en question. La lettre synodale a été aussi imprimée dans Mansi, t. III, p. 366 Hardouin, t. I, p. 739.

3. Acace de Césarée, Eusèbe de Samosate, Athanase d'Ancyre se joignirent à Mélèce.

le célèbre Eunomius, ce second chef des anoméens, prouvant ainsi que l'on avait eu raison de regarder la déposition d'Aétius comme un jeu uniquement destiné à tranquilliser l'empereur [1].

D'après la lettre synodale adressée à Georges d'Alexandrie, plu-
6] sieurs évêques s'étaient refusés à souscrire la sentence portée contre Aétius et le concile avait refusé de communiquer avec eux jusqu'à ce qu'ils eussent signé ; on leur avait donné un délai de six mois, au terme desquels ils devaient accepter le décret ou être déposés.

D'après Sozomène [2], ce n'aurait pas été contre la sentence prononcée au sujet d'Aétius, mais contre les dépositions injustes prononcées par le concile, que dix évêques auraient protesté. Mais le renseignement fourni par le concile est confirmé par un passage de Philostorge [3] ; on y voit que la sentence portée par notre concile contre Serras, Héliodore, et d'autres aétiens avait été cassée par un autre concile tenu à Antioche, sous l'empereur Julien, par des ariens proprement dits.

Avant de se séparer, le concile de Constantinople envoya à tous les évêques de la chrétienté le symbole de Rimini (ou, pour mieux dire, le symbole de Nikè) accompagné d'un édit de l'empereur, aux termes duquel tous les non-signataires seraient exilés [4]. C'est ainsi que signèrent, Grégoire l'Ancien, le père de saint Grégoire de Nazianze, et Dianée de Césarée, l'ami du père de saint Basile le Grand. On n'épargna aucune brutalité pour obtenir ces signatures, et ces évêques, de même que la plupart de leurs collègues de l'Orient et de l'Occident, ne consentirent à signer que sous la menace de la torture [5].

84. Conciles à Paris et à Antioche en 360-361.

Du sein de ces tristesses, l'historien est heureux de constater la fermeté des évêques des Gaules, qui, instruits des événements

1. Sozomène, *op. cit.*, c. XXIV.
2. Sozomène, *op. cit.*, c. XXV.
3. Philostorge, *Hist. eccles.*, l. VII, c. VI, *P. G.*, t. LXV, col. 544.
4. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. IV, c. XXVI, *P. G.*, t. LXVII, col. 1197 sq. ; Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. XLII, *P. G.*, t. LXVII, col. 353 sq.
5. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. IV, c. XXVI-XXVII, *P. G.*, t. LXVII, col. 1197 sq. ; S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XIX, *P. G.* t. XXXV, col. 1044 sq. ; S. Basile, *Epist.*, LI, *P. G.*, t. XXXII, col. 388 sq.

d'Orient, se réunirent à Paris en 360 ou 361, et se prononcèrent pour l'ὁμοούσιος de Nicée, dans une lettre adressée aux Orientaux [1]. Peu après, l'empereur Constance réunit, en 361, à Antioche, un concile moins important auquel il assista et qui donna un nouvel évêque à cette ville. Le choix tomba sur Mélèce qui, jusqu'alors, s'était, au au moins en partie, rangé au parti des ariens ; à peine eut-il été nommé évêque, qu'il se déclara pour la foi de Nicée. Quelques semaines plus tard, il fut exilé par l'empereur. Peu après, le 3 novembre 361, mourut l'empereur Constance [2]; il eut pour successeur Julien l'Apostat [3] qui rappela tous les évêques exilés. Ceux-ci com- [72]

1. S. Hilaire, *Fragmentum XI*, n. 1-4, *P. L.* t. x, col. 710. Cf. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 358 ; Hardouin, *Coll. concil.* t. I, col. 727. Les prélats gaulois affirment le terme ὁμοούσιος et l'expliquent en ce sens que le Fils possède avec son Père une même οὐσία. Il n'est donc ni créature ni fils adoptif. Les Pères de Paris acceptent le mot *similitude* à condition que ce soit une similitude de vrai Dieu à vrai Dieu et qu'il y ait non seulement union mais unité dans la divinité. Le concile déposa Saturnin évêque d'Arles à qui Paterne de Périgueux resta fidèle. (H. L.)

2. P. Allard, *Julien l'Apostat*, in-8, Paris, 1903, t. II, p. 57 sq. Constance, comme son père, était catéchumène. Arrivé à Mopsucrène, dernière ville de la Cilicie, au pied du Taurus, il se sentit perdu et fit chercher Euzoius, évêque arien d'Antioche, de qui il reçut le baptême *in extremis*. Nous ne pouvons que répéter à cette occasion ce que nous avons dit au sujet du baptême de Constantin. Sur l'invalidité théologique de ce baptême, cf. P. E. Jablonski, *De baptismo Arianorum veterum in SS. Trinitatem*, in-4, Francofurti ad M., 1734. Pour la date de la mort de Constance, P. Allard. *op. cit.*, t. II, p. 82, note 3. L'imagination des foules, émue de la mort rapide de Constance et frappée de la grandeur du spectacle de ses funérailles, créa tout de suite de gracieuses légendes : en dépit de ses sentiments ariens, Constance fut l'objet d'une sorte de canonisation populaire : on raconta qu'à l'heure où le cortège funèbre et triomphal franchissait la cime du Taurus, des voix furent entendues dans les airs, comme une psalmodie angélique. S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, v, n. 16, *P. G.*, t. xxxv, col. 684 sq. (H. L.)

3. Après avoir pris possession du palais de Constantinople, Julien y manda sans tarder les chefs des diverses sectes chrétiennes de la ville avec leurs partisans. Ammien Marcellin, *Hist. rom.*, l. XXII, c. v. A ces représentants, reçus, soit simultanément, soit successivement, Julien fit savoir que « les discordes civiles ont pris fin, et personne désormais ne s'oppose plus à ce que chacun suive en paix sa religion ». Julien se laissait parfois entraîner à disputer avec ses interlocuteurs, ou bien il leur posait des questions captieuses sur l'Écriture sainte. Il a raconté sa discussion avec « un des plus sages évêques » au sujet du sacrifice de Caïn et Abel. Parfois la discussion s'échauffait, alors l'Auguste élevait le ton et criait : « Ecoutez-moi, comme m'ont écouté les Alamans et les Francs. » Et, heureux de sa citation, il reprenait son calme. Julien permit aux novatiens de rebâtir leur église, jadis détruite par l'ordre de Macédo-

prirent, et en particulier saint Athanase et saint Eusèbe de Verceil, qu'il était de toute nécessité de rétablir la concorde parmi les chrétiens mis en présence d'un empereur païen ; sur la proposition d'Eusèbe, Athanase convoqua en 362, un concile à Alexandrie [1].

nius. Tous les membres de la secte, hommes, femmes, enfants avaient alors transporté eux-mêmes les matériaux de la basilique détruite et avaient reconstruit en hâte dans un faubourg l'édifice provisoire. De nouveau, démolissant celui-ci, ils en rapportèrent les pierres au lieu où s'était élevé l'édifice primitif et, dressant sur ses fondations rasées une nouvelle basilique, ils lui donnèrent le nom d'Anastasie, « Résurrection ». Ammien Marcellin a bien pénétré le but de la mesure prise par Julien qui était de « consolider » la restauration du paganisme en la faisant accepter du public par l'apparence d'un traitement uniforme pour toutes les religions. « Il pensait, dit Sozomène, qu'il affermirait d'autant mieux la superstition païenne, qu'il se serait montré envers les chrétiens doux et patient au-delà de leur attente. » Sozomène, *Hist. eccles.*, I. V, c. IV, *P. G.* t. LXVII, col. 1221. Ammien nous dit encore que « l'empereur agissait de telle façon que la liberté qu'il paraissait rendre dégénérât en licence et accrût les divisions ; ce résultat obtenu, il n'aurait plus à craindre, pour ses entreprises ultérieures, une résistance unanime du peuple chrétien », car il avait remarqué, continue Ammien, citant sans doute un propos de l'empereur lui-même, que « les bêtes féroces ne sont pas plus acharnées contre les hommes que ne le sont les uns contre les autres la plupart des chrétiens ». Dans ce dessein, il promulgua, dans les derniers jours de 361 ou les premiers mois de 362, un édit rappelant les évêques de toutes les opinions exilés par Constance, et leur restituant les biens confisqués. Le plus grand nombre des bénéficiaires de cette mesure étaient des orthodoxes défenseurs de Nicée, mais les semi-ariens étaient représentés par d'illustres partisans, il y eut aussi des hérésiarques notoires tels que Photin et Aétius. Julien par cette mesure se donnait des apparences de libéralisme, mais en réalité préparait une suite interminable de conflits, car beaucoup d'exilés devaient trouver des intrus sur les sièges d'où ils avaient été chassés. Le retour de saint Athanase dans Alexandrie, 21 février 362, peut donner une idée de l'irritation qu'avait causée dans certaines grandes villes la persécution de Constance. Les habitants, rangés par sexe, par âge, ou enrôlés sous les bannières des corporations, vinrent à la rencontre de l'évêque. On était accouru pour le voir de tous les points de l'Égypte : la vénération du peuple était si grande sur son passage qu'on s'efforçait d'être atteint par son ombre, dans la persuasion qu'elle apportait la guérison des maladies. Athanase s'avançait doucement, monté sur un âne. Dès qu'il apparaissait à l'extrémité d'une rue, les applaudissements éclataient, on répandait ou l'on brûlait des parfums. Le soir, toute la ville fut illuminée : il y eut des festins dans les maisons, des repas de corps sur les places. S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXI, n. 27-29, *P. G.* t. XXXV, col. 1113 sq. (H. L.)

1. Le rappel des exilés par Julien ramena Athanase à Alexandrie. L'intrus Georges de Cappadoce ne s'était maintenu sur le siège patriarcal que par la force ; chassé plusieurs fois par la population il s'était fait réintégrer à main armée. A la nouvelle de la mort de Constance une sédition éclata et George fut

massacré le 24 décembre 361, ainsi que deux fonctionnaires chrétiens, avec d'horribles raffinements de cruauté. Cette émeute est racontée en détail par P. Allard, *Julien l'Apostat*, in-8, Paris, 1903, t. II, p. 275-285. Le texte de l'*Historia acephala* (ms. de Vérone) a été donné par P. Batiffol, dans *Mélanges de littérature et d'histoire religieuse publiés à l'occasion du jubilé épiscopal de Mgr de Cabières*, in-8, Paris, 1899, p. 102. Le 21 février 362, Athanase rentrait dans sa ville épiscopale. *Historia acephala*, VIII, X, *P. G.* t. XXVI, col. 1445, 1446; Gwatkin, *Studies of arianism*, p. 224, 225. L'importance et la signification exacte de la convocation du concile par Athanase ont été très clairement dégagées par J. Turmel, *Le pape Libère*, dans la *Revue catholique des Églises*, 1906, t. III, p. 614-615. Il montre que les évêques orthodoxes sont peu familiarisés avec la théorie de la prépondérance papale. Les homéousiens qui se décident un jour à demander la communion romaine font appel non seulement au pape de Rome mais à l'épiscopat occidental et leur tentative de rapprochement n'a pas qu'une portée théologique, puisque la préoccupation politique de se couvrir de l'autorité de Valentinien contre celle de Valens inspire en partie la démarche tentée Ces évêques savaient que le chemin qui allait à Trèves devait passer par Rome et malgré les souvenirs personnels de quelques-uns — car il s'en trouvait dans le nombre qui avaient excommunié le pape Jules à Philippopolis — ils se résignaient à ce qu'ils croyaient ne pouvoir éviter. La convocation du concile de 362 révélait un autre aspect de la situation. « Athanase se comporte comme s'il avait la sollicitude de toutes les églises ; il prend notamment en Occident la place de Rome qu'il semble laisser à l'écart. Pourtant l'attitude de l'évêque d'Alexandrie trouve son explication et sa justification dans les circonstances qui l'ont inspirée. La défaillance de Sirmium, aussi légère qu'on veuille l'imaginer, avait entraîné des conséquences qu'il n'était au pouvoir de personne d'empêcher. Libère était un homme diminué, un suspect, non pas sans doute aux yeux de son peuple, mais aux yeux de l'épiscopat. Les fidèles de Rome, comme on l'a justement remarqué (*Liber pontificalis*, édit. Duchesne, 1886, t. I, p. CXXII), étaient assez indifférents aux disputes des conciles, et ils le montrèrent bien par l'enthousiasme avec lequel ils saluèrent le retour de leur vieux pontife. Mais les évêques, ceux-là même qui, à Rimini, avaient lâché pied, voyaient les choses sous un autre angle. Eux, savaient ce que signifiaient les signatures et les formules. Libère n'avait plus le prestige voulu pour rappeler les prescriptions de la foi, pour remédier au désarroi général, pour remettre dans le droit chemin ceux qui, comme lui, s'étaient laissés dévoyer. En tous cas, avant de réhabiliter les autres, il avait besoin lui-même d'être réhabilité. Il y eut un moment où le siège apostolique fut, en quelque sorte, vacant, et où Athanase seul eut qualité pour parler à l'Occident. Ajoutons que cette situation anormale disparut de bonne heure. Au bout de quelques années les relations furent renouées entre Rome et Alexandrie. Libère fit une rétractation qui fut acceptée, mais dont le texte ne nous est pas parvenu. Puis, relevé par son amende honorable, il reprit dans l'Église la place qu'occupaient ses prédécesseurs. » (H. L.)

85. Concile d'Alexandrie [1].

En convoquant ce concile Athanase se préoccupait surtout de rendre la paix à l'Église. [2] L'assemblée ne compta que vingt-et-un

1. Hefele semble n'avoir pas aperçu l'importance de la mort de l'empereur Constance pour l'histoire religieuse de ce temps. L'arianisme était galvanisé par la protection impériale ; dès qu'elle lui fit défaut, ainsi qu'il arriva au paganisme, la décadence fut rapide et irrémédiable. Nous avons fixé le commencement de cette décadence au moment où les groupes associés par la haine d'Athanase, le jugeant vaincu, se désunirent devant l'incapacité de formuler un symbole qui convînt aux nuances diverses de leur croyance. Depuis quatre ans les formules et les synodes en se succédant ne faisaient que creuser plus profondément le dissentiment. Le récent triomphe du parti homéen avait eu pour effet direct d'écraser les homéousiens et de les rapprocher des orthodoxes. Ceux-ci commençaient à recueillir le fruit de leur indomptable persévérance. Ils n'avaient pas varié et on revenait à eux comme à la seule force immuable. Ce mouvement allait s'accélérer à la suite de la disparition de Constance. La mort de ce prince ruinait en outre pour un temps une théorie politique, celle de la subordination de l'Église à l'État. Constantin et Constance avaient entrevu et jeté les premiers fondements en vue de la réalisation de cette Église d'Orient asservie au pouvoir civil, dont le rôle a été stérile pour l'œuvre générale de la civilisation. On peut contester la conception et l'œuvre politique de l'Église d'Occident, se montrer justement sévère pour la tendance oppressive qu'elle a laissé voir dans l'ordre du développement intellectuel, mais on ne peut lui contester de grandes œuvres et d'utiles créations. Au temps d'Athanase, on n'avait pas encore pris goût au pouvoir et on se contentait de revendiquer le strict exercice de la liberté religieuse sans contrôle d'aucune sorte de la part de l'État. Constance poursuit et applique la conception contraire et son gouvernement tyrannique aura pu avoir ce déplorable contre-coup de faire regarder comme avantageux que l'État soit réduit à n'être que l'exécuteur ou le bras séculier de l'Église et de préparer indirectement la revanche du moyen âge sur le monde antique. Pratiquement, l'abstention de l'ingérence impériale dans les questions de dogme laissa les partis se présenter avec leurs véritables forces et leurs tendances vraies. D'où l'accord très promptement établi entre certaines fractions jusque-là irréductibles, par exemple homéens et anoméens, homoousiens et homoiousiens. Ce qui, en reconstituant des groupes, hâta la lutte finale et modifia les chances de l'issue. (H. L.)

2. Rufin, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXVII-XXVIII, *P. L.*, t. XXI, col. 497 sq. [Le concile se tint dans la première moitié de l'année, probablement vers le printemps de 362. Ce concile porta communément le nom de « concile des confesseurs », suivant le mot de Rufin. L'influence de ce concile fut considérable sur la marche des événements ; cf. Révillout, *Le concile de Nicée et le concile d'Alexandrie*

évêques [1] ; mais ses décisions furent acceptées par un nombre beaucoup plus grand. Parmi les évêques dont on souhaitait la présence était Lucifer de Cagliari, mais il ne vint pas, persuadé que sa présence était encore nécessaire à Antioche ; cependant il se fit représenter à Alexandrie par deux diacres [2].

Dans ce concile d'Alexandrie, une fraction d'un rigorisme excessif réclama l'exclusion du clergé de tous ceux qui avaient communiqué avec des hérétiques, au cas où ils voudraient rentrer dans la communion des orthodoxes. Mais la majorité, s'inspirant de l'enseignement de Jésus sur le retour de l'enfant prodigue, décida que tous ceux qui, par force ou autrement, avaient fait cause commune avec les hérétiques, sans souscrire à l'arianisme, pouvaient obtenir leur pardon et garder leurs dignités et fonctions ecclésiastiques. Quant aux chefs et défenseurs de partis hérétiques, ils pouvaient, s'ils regrettaient leurs fautes, être reçus dans l'Église, mais sans espoir de faire partie du clergé. La condition mise à la réintégration pour [728] tous ces *lapsi* ou hérétiques, étaient qu'ils jetassent l'anathème sur l'hérésie d'Arius et de ses partisans, et reconnussent la foi de Nicée pour seule vraie, avec le symbole de Nicée comme le meilleur [3]. Le concile désigna deux de ses membres les plus distingués, Eusèbe de Verceil et Astère de Petra, pour veiller, tant en Orient qu'en Occident, à l'exécution de ces décrets [4]. Saint Athanase assure que des résolutions analogues furent prises par des synodes de la Gaule, de l'Espagne et de la Grèce. Ces résolutions furent confirmées [5] p[illegible]

d'après les textes coptes, dans la *Revue des questions historiques*, 1874, t. [illegible], p. 329, 386 ; H. Leclercq, *Le concile de 362*, dans la dissertation *Alexand*[illegible] du *Dictionn. d'archéol. chrét. et de liturgie*, t. I, col. 1160-1167. (H. L.)]

1. Rufin, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXVII-XXVIII, *P. L.*, t. XXI, col. 497 sq.

2. *Id.*

3. Rufin, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXVIII, *P. L.*, t. XXI, col. 498 ; S. Athan[illegible] *Epist. ad Rufinianum*, *P. G.*, t. XXVI, col. 1180 sq.

4. Rufin, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXIX, *P. L.*, t. XXI, col. 499.

5. S. Athanase, *Epist. ad Rufinianum*, lue au IIe concile de Nicée, *Act*[illegible] dans Hardouin, *Coll. concil.*, t. IV, col. 58 ; *Auctor. vitæ S. Eusebii*, dans M[illegible] *Conc. ampliss. coll.*, t. III, p. 356. [Sur ces deux documents, cf. Puller, *The primitive saints and the see of Rom* p. 267, 269, 493 ; J. Turmel, *Le pape Li*[illegible]*bère*, dans la *Revue catholique des Églises*, 1906, t. III, p. 609. On a la preu[illegible] de cette adhésion du pape dans la lettre qu'il écrivit, vers 364, aux évêques d'Italie et conservée dans le *Fragmentum XII* de S. Hilaire, *P. L.*, t. VIII, col. [illegible]372, t. X, col. 714 : « La faute commise par l'ignorance est effacée par le rep[illegible]tir. Les Saintes Écritures nous l'apprennent. Nous lisons que la piété est [illegible] tile à tout. On ne doit pas chercher, comme quelques-uns le font, à modifier [illegible] dé-

le pape Libère, et saint Jérôme prétend qu'elles furent adoptées dans tout l'Occident [1].

La seconde affaire dont s'occupa le concile d'Alexandrie fut de donner un exposé de la doctrine sur le Saint-Esprit : on avait répandu diverses erreurs sur ce point, et on prétendait qu'il était conforme à l'enseignement de Nicée et nullement arien de nommer le Saint-Esprit une créature. Le concile opposa à ces erreurs la déclaration suivante : « L'Esprit est de même substance et divinité que le Père et le Fils, et, dans la Trinité, il n'y a absolument rien de créé, rien qui soit inférieur ni rien de postérieur [2]. » Nous savons par la lettre synodale des Alexandrins à l'Église d'Antioche, que le concile attachait une telle importance à ce qui concernait la doctrine sur le Saint-Esprit, qu'il exigea de tous ceux qui voulaient rentrer dans l'Église la condamnation des erreurs exposées plus haut [3].

cision qui a obtenu l'appui de l'autorité apostolique. On ne doit pas refuser le pardon à ceux qui, à Rimini, ont agi par ignorance... Pour moi il me plaît de régler tout avec modération. Je préfère d'autant plus cette ligne de conduite qu'elle a été adoptée par les Égyptiens et les Grecs. On doit donc pardonner à ceux dont je viens de parler et qui forment le grand nombre. Mais on doit condamner les auteurs de l'hérésie : ceux qui, par leurs sophismes, ont égaré les esprits simples et jeté un voile sur la vérité en confondant les ténèbres avec la vérité et la vérité avec les ténèbres... » La lettre du pape Sirice à l'évêque Himère mentionne certains « décrets généraux » envoyés par Libère « aux provinces » après le concile de Rimini et destinés à interdire la réitération du baptême conféré par les ariens. Qu'étaient ces « décrets généraux » ? Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. VII, p. 257, les identifie avec la lettre précédente. Hinschius, *Kirchenrecht*, t. III, p. 684 ; Longin, *Geschichte der römischen Kirche*, t. I, p. 485, sont défavorables à cette identification, que favorise J. Turmel, *op. cit.*, p. 610, note 1. (H. L.)]

1. S. Jérôme, *Dialog. adv. Luciferum*, c. XX, *P. L.*, t. XXIII, col. 175.

2. Rufin, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXIX, *P. L.*, t. XXI, col. 499. Macédonius de Constantinople avait appliqué l'erreur arienne à la troisième personne de la Trinité en niant la divinité du Saint-Esprit. Cette erreur n'était pas nouvelle pour saint Athanase, qui en avait écrit à Sérapion de Thmuis en lui faisant connaître la doctrine des macédoniens ou pneumatomaques. (H. L.)

3. Les documents capitaux relatifs à ce concile de 362 sont : 1° le *Tomus ad Antiochenos* (Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 347 ; Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 731) ; 2° la lettre CCIV de saint Basile ; 3° la lettre d'Athanase à Rufinien Aucun de ces écrits ne laisse supposer que le chef de l'Église de Rome ait eu quelque part dans le concile ; il semble même qu'on l'ait tenu à l'écart. C'est ce qui paraît résulter de deux observations. Saint Basile dit qu'une lettre d'Athanase lui a appris que les évêques de Macédoine et d'Achaïe ont réglé le sort des évêques tombés conformément à ce qui a été adopté à Alexandrie. Saint Atha-

89. Le pape Damase et ses conciles. Mort de saint Athanase. [739]

Le 24 septembre 366 vint à mourir le pape Libère. Par suite de dissentiments qui s'élevèrent à Rome entre les orthodoxes au sujet de l'élection de son successeur, les uns choisirent Damase, les autres Ursin ou Ursicin. Ce fut l'origine de luttes sanglantes entre les deux partis, luttes qui se terminèrent par la victoire de Damase ; le 16 novembre 367, Ursin fut exilé de la ville avec sept de ses partisans. Voyant son autorité consolidée, Damase songea à son tour à affermir la foi de Nicée [1], il réunit donc plusieurs conciles sur lesquels nous ne savons que peu de chose [2]. Le premier de ces conciles, qui eut quelque importance, se tint probablement en 369 ; il proclama la doctrine que le Père et le Fils étaient *unius substantiæ, simul et Spiritus Sanctus*, et Auxence, évêque de Milan, l'un des principaux soutiens de l'arianisme en Occident, fut frappé d'anathème [3] ; mais comme Valentinien le tint toujours pour orthodoxe [4], il put rester en possession de son siège

1. Au sujet des tentatives faites dans ce sens, le VIe concile œcuménique rapporte ceci : Δάμασος ὁ ἀδάμας τῆς πίστεως. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. XI, col. 661 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 1420.

2. Sur cette chronologie des synodes romains tenus sous le pape Damase, cf. Merenda, *De sancti Damasi papæ opusculis et gestis*, *P. L.*, t. XIII, col. 111 sq., revisé et rectifié par Rode, *Damasus, Bischof von Rom*, in-8, Freiburg-im-Breisgau, 1882, p. VIII, 164. (H. L.)

3. Lettre synodale en latin dans *Conc. reg.*, t. III, col. 299 ; Labbe, *Concilia*, t. II, col. 888-895 ; Coleti, *Concilia*, t. II, col. 1041 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 773 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 443. Une traduction grecque dans Sozomène, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XXIII, *P. G.*, t. LXXII, col. 1350 ; Théodoret, *Hist. eccles.*, l. II, c. XVII, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1052. Ce concile envoya aux Orientaux un *Tomus* qui contenait, outre la lettre synodale, quelques explications sur la foi, dans Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 459-462. (H. L.)

4. Saint Hilaire, *Contra Auxentium*, n. VII, *P. L.*, t. X, col. 613. Saint Basile devenu évêque de Césarée s'efforça par ses lettres de provoquer l'intervention de saint Athanase en faveur de l'Orient et principalement de l'Église d'Antioche. *Epist.*, LXVI, LXVII, LXIX, LXXX, LXXXII, *P. G.*, t. XLXII, col. 423, 425, 430, 455, 457. Vers la fin de 371, il adressa au pape Damase le diacre Dorothée pour obtenir l'envoi de légats en Orient. *Epist.*, LXX, *P. G.*, t. XXXII, col. 434. Quelques mois plus tard Dorothée repartait avec le diacre milanais Sabinus,

Grégoire de Nazianze il aurait été décidé que chaque parti pourrait continuer à employer la manière de parler jusqu'alors usitée [1].

Le même concile s'occupa encore de l'humanité du Christ; les moines envoyés par Apollinaire avaient probablement occasionné une discussion à ce sujet [2]. Les deux partis expliquèrent en détail leur manière de voir sur ce point, et reconnurent qu'en s'incarnant, le Verbe de Dieu était réellement devenu homme, c'est-à-dire qu'il n'avait pas seulement pris un corps humain, mais aussi une âme humaine [3]. On voit que les apollinaristes avaient abandonné ou caché leurs véritables sentiments, et avaient échappé au piège qui leur était tendu, en se retranchant dans une distinction entre le mot ψυχὴ et le mot πνεῦμα.

Avant de se séparer, le concile envoya à Antioche Eusèbe de Verceil et Astère de Petra, pour essayer de mettre fin au schisme
0] entre les mélétiens et les eustathiens. Le concile adressa par la même occasion sa fameuse lettre synodale aux fidèles d'Antioche. Cette lettre probablement composée par saint Athanase, est insérée dans ses œuvres sous le titre de *Tomus ad Antiochenos* [4]. Quelques doutes se sont élevés sur son authenticité, par suite de la manière dont l'adresse est conçue. Il y est dit, en effet, qu'elle a été écrite par Athanase, Eusèbe, Astère, etc., et presque immédiatement après on voit qu'Eusèbe et Astère sont encore nommés avec d'autres personnages comme étant du nombre de ceux à qui la lettre est adressée. Ces contradictions apparentes s'expliquent par ce fait que le *Tomus* était une lettre synodale qu'Eusèbe et Astère avaient contribué à rédiger, et contenait en même temps des instructions dont Eusèbe et Astère devaient se servir pour arriver à la réconciliation des chrétiens d'Antioche [5].

A l'arrivée d'Eusèbe à Antioche, Lucifer de Cagliari avait déjà fait choix d'un évêque eustathien. C'était le prêtre Paulin, signataire de la lettre du concile d'Alexandrie : son élévation sur le siège épiscopal avait rendu impossible l'aplanissement des difficultés pendantes à Antioche. Il arriva en même temps que, Lucifer, par un zèle

1. S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXI, *P. G.*, t. XXXV, col. 1102 sq.
2. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 354.
3. *Tomus ad Antiochenos*, 3, 7, *P. G.*, t. XXVI, col. 800, 804.
4. *P. G.*, t. XXVI, col. 793-810; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 346; Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 730; Coleti, *Concilia*, t II, col. 937; Labbe, *Concil.*, t. II. col. 97, 808-820; *Conc. regia*, t. III, col. 206. (H. L.)
5. D. Ceillier, *Hist. génér. aut. ecclés.*, t. V, p. 591.

exagéré, rejeta les mesures d'indulgence prises au concile d'Alexandrie contre les ariens qui revenaient à la foi orthodoxe [1]. Il rompit la communion avec Eusèbe, Athanase et leurs amis, et causa une nouveau schisme appelé schisme des lucifériens. Malgré ces incidents regrettables, les conciles d'Alexandrie, des Gaules, d'Espagne, de Grèce et ailleurs, produisirent un très grand bien : car des centaines d'évêques qui, sans être véritablement ariens, avaient, par faiblesse ou par l'effet des ruses de leurs adversaires, embrassé la cause des hérétiques, revinrent à l'Église et jurèrent sur ce qu'il y a de plus sacré, qu'ils ne s'étaient jamais rendu compte du sens [7
hérétique du symbole de Rimini (ou, pour mieux parler, du symbole de Nikè), et qu'ils étaient innocents des blasphèmes que ce symbole contenait au sujet du Fils [2].

En Occident se firent surtout sentir les salutaires effets de cette série de conciles ; l'arianisme disparut presque complètement de ces contrées. Parmi les Grecs on vit un nombre infini de conversions, tellement que, bientôt après, Athanase pouvait dire que la foi de Nicée était, en général, celle du monde chrétien tout entier [3]. Cependant un groupe d'ariens obstinés se maintint en Orient protégé par Julien l'Apostat, qui avait vu ou soupçonné la secrète parenté existant entre l'arianisme logique et le paganisme. Julien accorda en particulier sa faveur à Aétius, le chef des anoméens, et lui fit cadeau d'un bien-fonds à Mitylène [4]. Les ariens proprement dits se réunirent

1. Lucifer de Cagliari, *De non parcendo in Deum delinquentibus*, *P. L.*, t. XIII, col. 935 sq. (H. L.)

2. S. Augustin, *De agone christiano*, c. XXX, *P. L.*, t. XL, col. 307.

3. S. Athanase, *De fide ad Jovianum imperatorem*, c. II, *P. G.*, t. XXVI, col. 816 sq.

4. Julien rappela de Pamphylie l'évêque Aétius à l'égard duquel il affecta des démonstrations extraordinaires. Le césar Gallus avait eu, comme Julien lui-même, des rapports personnels avec Aétius pendant son séjour en Asie (cf. P. Allard, *Julien l'Apostat*, t. I, p. 312, 314) ; mais probablement que l'empereur avait un autre motif de témoigner tant d'intérêt à celui dont il comptait faire un instrument de sa politique. Au mois de janvier 362 il lui écrivit : « Un décret commun à tous ceux qui ont été bannis par le bienheureux Constance à cause de la folie des Galiléens, les a relevés de leur exil. Pour toi, je ne me borne pas à t'en relever, mais, me souvenant de notre ancienne connaissance et de notre liaison, je t'invite à te rendre près de nous. Tu te serviras de la poste publique jusqu'à mon armée, avec un cheval de renfort. » La suscription de la lettre : Ἰουλιανὸς Ἀετίῳ ἐπισκόπῳ, pourrait bien être l'œuvre d'un des premiers éditeurs de la correspondance. Philostorge, *Hist. eccles.*, l. IX, c. IV, *P. G.*, t. LXV, col. 544, rapporte que Julien fit présent à Aétius d'un domaine

aussi en plusieurs conciles, en particulier dans un concile d'Antioche présidé par Euzoïus, évêque arien de cette ville ; ils déclarèrent de nulle valeur la sentence de déposition prononcée contre Aétius, par le concile de Constantinople, tenu en 360. Il annulèrent en outre le délai de six mois donné à Constantinople aux partisans d'Aétius. Celui-ci et plusieurs de ses partisans furent alors sacrés évêques [1]. A côté d'Aétius et d'Eunomius, les coryphées du parti étaient Euzoïus d'Antioche, Léonce de Tripoli, Théodule de Chaïratopoï, Serras, Théophile et Héliodore de Libye. Eudoxe de Constantinople, quoique protecteur du parti d'Aétius, n'osa jamais se déclarer ouvertement partisan des doctrines qu'il professait [2].

dans l'île de Lesbos. Vers le même temps Julien écrivait à l'hérésiarque Photin, le déclarant « bien près d'être sauvé » et le louant « d'avoir nié que celui qu'on avait cru Dieu ait pu prendre chair dans le sein d'une femme ». (H. L.)

1. Philostorge, *Hist. eccles.*, l. VII, c. vi, *P. G.*, t. LXV, col. 541 sq.

2. *Id.*, l. VII, c. v, *P. G.*, t. LXV, col. 541 sq. Le contre coup du concile de 362 ne se fit pas attendre. Julien escomptait le désordre que provoquerait le retour d'Athanase et celui-ci avait repris tranquillement le gouvernement de son Église et la pacification de la chrétienté. Julien, déçu dans son attente, osa essayer après coup d'exclure d'Athanase de l'amnistie. Pour un tel abus de pouvoir il invoquait deux raisons. L'une était qu'Athanase avait été banni par plusieurs sentences et soumis à des peines qu'il n'avait pas purgées ; dès lors son cas n'était pas assimilable à celui des autres évêques et réglé par l'édit. L'autre raison était que le retour dans leurs foyers avait été permis aux prélats exilés, mais sans la reprise des fonctions épiscopales. C'était contredire étrangement les promesses du début du règne, s'immisçant dans le gouvernement intérieur des Églises. La menace qui pesait ainsi sur tous les évêques s'appesantit sur Athanase. Voici le texte de l'édit qui le concernait : « Il convenait qu'un homme frappé souvent par les ordonnances royales, et atteint par les sentences de plusieurs empereurs, attendît un édit pour rentrer dans ses foyers au lieu de pousser l'audace et la folie jusqu'à se moquer des lois comme si elles n'existaient pas. Nous avions récemment permis aux Galiléens exilés par le bienheureux Constance, non le retour dans leurs Églises, mais seulement le retour dans leurs foyers. J'apprends cependant que l'audacieux Athanase, emporté par sa fougue accoutumée, a repris ce qu'ils appellent le trône épiscopal (τοῦ λεγομένου παρ'αὐτοῖς ἐπισκοπῆς θρόνου) et que cela n'est pas médiocrement insupportable au peuple religieux d'Alexandrie. C'est pourquoi nous lui signifions de sortir de la ville dès le jour où il aura reçu les lettres de notre Clémence ; s'il reste à l'intérieur de la ville nous prononcerons contre lui des peines plus fortes et plus rigoureuses. » Le concile s'était, au plus tard, tenu au printemps, l'*édit aux Alexandrins* est du mois de mars. La date d'octobre est adoptée par Rödes, *Geschichte der Reaction Kaiser Julians gegen die christliche Kirche*, p. 80, tandis que Schwarz, *De vita et scriptis*, p. 38, et P. Allard, *Julien l'Apostat*, t. II, p. 300, le datent de la fin de mars. (H. L.)

86. Les Macédoniens et leur concile.

On se souvient qu'Eudoxe était monté sur le siège de Constantinople après la déposition du semi-arien Macédonius, par l'influence des acaciens. Après sa déposition, l'importance de Macédonius grandit beaucoup, il garda avec ses partisans une position intermédiaire contre les ariens proprement dits et les nicéens en 7
soutenant que la ressemblance du Fils avec le Père portait aussi sur la substance ; mais ce qui ajoute singulièrement à l'importance de son rôle, c'est d'avoir ouvert une phase nouvelle des discussions trinitaires. Il voulut traiter, au point de vue de l'investigation pure, la question du rapport du Saint-Esprit avec le Père et le Fils, et il soutint que le Saint-Esprit, inférieur au Père et au Fils, était leur serviteur, semblable aux anges, et une créature [1]. Il compta bientôt parmi ses partisans les anciens semi-ariens, en particulier Éleuse de Cyzique, Eustathe de Sébaste, Sophrone de Pompéiopolis, et, au rapport de Sozomène, tous ceux qui avaient été déposés à Constantinople par les acaciens, Basile d'Ancyre, par conséquent. L'un des principaux soutiens de ce parti fut Marathon, évêque de Nicomédie, qui avait occupé jadis une charge importante de l'État, et qui, sur le conseil d'Eustathe de Sébaste, après avoir été pendant quelque temps moine et diacre de Macédonius, avait fondé un couvent à Constantinople. L'ascendant de ses vertus et ses nombreuses relations le mirent à même de protéger si efficacement ses amis, que l'on appela souvent ses partisans les marathoniens. Ordinairement cependant on les appelait macédoniens. Il se distingua, ainsi que les autres chefs du parti, par sa vie ascétique et leur doctrine trouva bientôt à se propager d'une manière très inquiétante, non seulement à Constantinople, mais dans toute la Thrace, la Bithynie, l'Hellespont et les provinces voisines [2]. Ils mirent à profit le règne de Julien pour tenir, notamment à Zelé dans le Pont, des conciles dans lesquels ils se séparèrent expressément

1. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. IV, c. xxiv, *P. G.*, t. lxvii, col. 1188 sq.
2. *Id.*, l. IV, c. xxvii, *P. G.*, t. lxvii, col. 1200 ; Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. xxxviii, xlv, *P. G.*, t. lxvii, col. 360.

et des ariens et des orthodoxes [1]. Les ariens ne leur en firent pas moins une rude guerre, et sous l'empereur Valens, favorable à l'arianisme, ils parvinrent à les chasser de leurs églises. Sozomène affirme que ce ne fut que sous Arcadius qu'ils en possédèrent quel-
[733] ques-unes.

87. Conciles d'Alexandrie et d'Antioche en 363.

Julien l'Apostat étant mort le 26 juin 363, le général Jovien, un chrétien fidèle, fut élevé sur le trône. Il s'empressa, dès son avènement, de rappeler de l'exil saint Athanase [2], et il lui demanda, pour mettre fin aux interminables troubles de l'Église, la composition, sur la doctrine de la Trinité, d'un mémoire qui pût servir désormais

1. Saint Basile, *Epist.*, CCLI, 4, t. XXXII, col. 938 sq.; Socrate, *op. cit.*, l. III, c. X, *P. G.*, t. LXVII, col. 406 sq.

2. Athanase exilé par l'*édit aux Alexandrins* (mars ou octobre 362) demeura dans la ville. Julien le sut et écrivit à Ecdicius la lettre suivante : « Si tu ne nous écris rien au sujet des autres affaires, au moins aurais-tu dû écrire au sujet de l'ennemi des dieux, Athanase, d'autant plus que depuis longtemps tu dois avoir connaissance de nos ordres. Je jure donc par le grand Sérapis que si, avant les calendes de décembre, l'ennemi des dieux, Athanase n'est pas sorti de la ville, ou plutôt de toute l'Égypte, je frapperai d'une amende de cent livres d'or la population que tu commandes. Tu sais que si je suis lent à condamner, je suis plus lent encore à revenir sur une condamnation prononcée. » Puis il ajouta de sa main : « Ce mépris est pour moi un grand chagrin. Par tous les dieux, je ne verrais, je n'apprendrais de toi aucun acte plus agréable que l'expulsion hors de tous les lieux d'Égypte d'Athanase, le misérable qui a osé, sous mon règne, baptiser des femmes hellènes de haute condition. Qu'il soit proscrit ! » Athanase quitta Alexandrie le 23 (24) octobre, assurant ses amis que « ce léger nuage passerait bientôt ». Sur cette fuite et ses péripéties, cf. Socrate, *Hist. eccles.*, l. III, c. XIV, *P. G.*, t. LXVII, col. 415. Athanase s'était peu éloigné de sa ville épiscopale, cependant il s'enfonça dans le désert et gagna Memphis d'où il écrivit la lettre pascale pour l'année 363 ; de là il se rendit dans la Thébaïde, *Chronicon syriacum*, ann. 363, *Historia acephala*, c. XI, *P. G.*, t. XXVI, col. 1358, 1446. A l'approche d'Hermopolis, les évêques, le clergé, les abbés Théodore et Pammon, escortés de leurs moines, vinrent à sa rencontre et lui firent une réception solennelle. Athanase visita l'île de Tabenne, le monastère, étudia les règles dans leurs humbles détails. Vers le milieu de l'été 363, durant une course sur le Nil où sa vie fut en danger, Athanase apprit de saint Théodore la fin de son exil. *Narratio Athanasii ad Ammonium*, *P.G.*, t. XXVI, col. 980 sq. (H. L.)

de base inébranlable. Athanase, convoquant aussitôt un grand concile à Alexandrie, rédigea en son nom et envoya à l'empereur une lettre synodale que nous possédons encore [1]. Il y désignait la foi de Nicée comme seule véritable, ayant été constamment prêchée dans l'Église et généralement reçue partout, « malgré les ariens peu nombreux et impuissants contre elle. » A la fin de cette lettre, dans laquelle est inséré le symbole de Nicée, saint Athanase donne en abrégé la doctrine orthodoxe sur le Saint-Esprit, disant qu'il n'est pas distinct en nature du Père et du Fils, qu'il doit être glorifié comme eux, parce qu'il n'y a que μία θεότης ἐν τῇ ἁγίᾳ Τριάδι [2].

Tous les partis s'adressèrent au nouvel empereur pour le gagner à leur doctrine, et recommencer le jeu qui s'était si longtemps prolongé sous Constance ; mais Jovien déclara aux macédoniens qu'il n'avait aucun goût pour les disputes, désirait la concorde, et [73 préférait l'ὁμοούσιος. Acace de Césarée, jusqu'alors arien décidé, mais préoccupé par-dessus tout de se tourner du côté du plus fort, profita de ces déclarations, et, avec Mélèce d'Antioche et vingt-cinq autres évêques, convoqua un concile dans cette ville en 363 [3] ; le symbole de Nicée fut formellement reconnu et signé. Pour se ménager une issue en vue des éventualités possibles, les évêques intercalèrent dans leur lettre à Jovien la phrase suivante :

« Le mot ὁμοούσιος, qui a causé des surprises à quelques-uns, a été expliqué d'une manière très nette par les Pères de Nicée, comme signifiant : *le Fils est né de la substance du Père et il lui est semblable sous le rapport de la substance* (ὅμοιος κατ' οὐσίαν). »

1. *Ad Jovianum de fide, P. G.*, t. XXVI, col. 811-824. Rédigée dans un synode provincial tenu à Alexandrie, fin août 363, et saint Athanase, s'embarquait le 5 septembre pour Antioche. Dix jours plus tard, le préfet d'Égypte recevait des lettres impériales prescrivant le rétablissement de l'orthodoxie. L'avènement de Jovien eut pour résultat de suspendre, de compromettre et de tuer en germe l'effort très vigoureux de propagande anoméenne d'où aurait pu sortir une Église particulière protégée par l'évêque de Constantinople et fatale à l'unité orientale. (H. L.)

2. Dans Théodoret, cette lettre porte une phrase de plus, dans laquelle le concile exprime l'espoir que Jovien sera longtemps empereur. Baronius suppose que les ariens avaient interpolé cette phrase pour prouver qu'Athanase était mauvais prophète. D'autres ont, au contraire, pensé que, Jovien étant mort quelque temps après, on avait effacé de quelques manuscrits la phrase en question. La lettre synodale a été aussi imprimée dans Mansi, t. III, p. 366 Hardouin, t. I, p. 739.

3. Acace de Césarée, Eusèbe de Samosate, Athanase d'Ancyre se joignirent à Mélèce.

Ces explications affaiblissaient le sens de l'ὁμοούσιος, et lui donnaient une signification semi-arienne [1].

88. Valentinien et Valens. Les conciles de Lampsaque, de Nicomédie, de Smyrne, de Tyane en Carie, etc. Union momentanée des macédoniens et des orthodoxes.

Le 16 février 364, Jovien mourut subitement ; ce qu'il avait fait pour l'orthodoxie pendant son règne de huit mois, permet de regarder sa mort comme un événement funeste à la bonne cause [2]. Saint Jean Chrysostome assure qu'il fut empoisonné par ses gardes, tandis que, d'après Ammien Marcellin, il aurait été étranglé dans son lit [3]. Le

1. Voici un passage de la déclaration des évêques : « Nous acceptons et gardons fermement la foi du saint concile jadis assemblé à Nicée. Car le mot ὁμοούσιος qui déplaît à quelques-uns a été expliqué et interprété comme il faut par les Pères eux-mêmes ; il signifie que le Fils a été engendré de la substance du Père et qu'il lui est semblable selon la substance ὅμοιος κατ' οὐσίαν. Non que l'on conçoive rien de passible dans la génération ineffable, ou que l'on emploie le mot οὐσία selon l'usage de langue grecque, mais on veut renverser ce que l'impie Arius a osé dire du Christ, à savoir qu'il a été tiré du néant ; ce que les anoméens qui se sont élevés depuis peu répètent avec plus d'insolence encore pour détruire la concorde de l'Église. » Socrate, *Hist. eccles.*, l. III, c. xxv, *P. G.*, t. LXVII, col. 454 ; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. IV, c. IV, *P. G.*, t. LXVII, col. 1304 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 320 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 742 ; Coleti, *Concilia*, t. II, col. 961. (H. L.)

2. On doit tenir compte à Jovien de sa modération religieuse. Chrétien sincère, il ne tomba pas dans l'excès d'une réaction. Il se contenta de retirer sa protection au paganisme qui, n'étant plus soutenu, tomba pour ne plus se relever. Il se déroba aux disputes théologiques où Constantin, Constance et Julien s'étaient épuisés. Thémistius lui disait : « Dieu qui a mis au cœur de l'humanité le sentiment religieux, se laisse honorer suivant les formes qui conviennent à chacun. Le droit d'aller à Dieu, en suivant la voie qu'on a choisie, ne peut être détruit par les confiscations les tortures et la mort. Du corps déchiré l'âme s'envole emportant une conscience libre. » Jovien promulgua une loi générale de tolérance, laquelle n'est pas inscrite au Code, mais que Themistius dans son *oratio V* mentionne formellement. L'esprit de l'édit de Milan, perdu depuis un demi-siècle, reparaissait : un prince de médiocre intelligence avait retrouvé, dans la simplicité de son cœur, une vérité méconnue par de plus grands que lui. (H. L.)

3. A Dadartana, en Bithynie, Jovien, se coucha le 16 février, après un copieux souper, dans une chambre fraîchement blanchie à la chaux ; on y avait allumé un réchaud dont les vapeurs l'asphyxièrent. (H. L.)

choix des généraux et des grands personnages de l'État tomba alors sur le général Valentinien, qui, le 26 février 364, fut nommé empereur. Valentinien prit ausitôt pour collègue son frère Valens, à qui il donna l'empire d'Orient. Valentinien était un chrétien zélé et [735] professant la foi orthodoxe. Il avait prouvé sous Julien la sincérité de ses convictions religieuses, en préférant la perte de sa carrière et la prison à l'apostasie. Mais son frère Valens était arien, et tandis que Valentinien se montrait tolérant pour les ariens et même pour les païens de son empire, Valens rivalisait avec son prédécesseur Constance, dans sa haine et dans sa partialité contre les orthodoxes ; sa femme [Albia Dominica] et Eudoxe, l'évêque de Constantinople si connu par son arianisme et qui avait baptisé l'empereur, contribuèrent à pousser Valens dans cette voie [1].

Avec la permission du nouvel empereur Valens, les macédoniens tinrent en 365 [2], à Lampsaque, dans l'Hellespont, un concile présidé par Éleuse de Cyzique ; ce concile déclara de nulle valeur les décisions du concile tenu à Constantinople, en 360, par les acaciens (en particulier les dépositions des semi-ariens) et condamna la profession de foi qui y avait été émise (celle de Nikè et de Rimini) ; il sanctionna l'expression semi-arienne ὅμοιος κατ' οὐσίαν, renouvela le symbole d'Antioche (*in encæniis*) et déposa Eudoxe et Acace ; car ce dernier était déjà revenu à l'arianisme [3].

Les macédoniens sollicitèrent aussitôt de l'empereur Valens la confirmation de leurs décrets : mais Eudoxe s'était déjà ménagé l'appui de l'empereur ; aussi, lorsque les ambassadeurs du concile vinrent trouver l'empereur à Héraclée [4], celui-ci leur donna pour conseil de rester en communion avec Eudoxe ; les ambassadeurs ayant refusé, l'empereur les exila et donna leurs sièges à des partisans d'Eudoxe. Le même sort atteignit plusieurs autres semi-ariens ; un grand nombre d'entre eux furent punis par des amendes, d'autres eurent à souffrir divers tourments [5]. Le sort des orthodoxes fut

1. Le 28 mars 364, à son entrée à Constantinople, Valentinien avait élevé à l'empire son frère Valens dont le règne allait ramener des jours comparables aux plus mauvais temps de l'homéisme. (H. L.)

2. Concile tenu à l'automne de 364. (H. L.)

3. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. VI, c. VII, *P.-G.* t. LXVII, col. 1312 ; Gwatkin, *Studies of arianism*, p. 275. (H. L.)

4. Au retour d'un voyage fait à Naïssus (= Nisch) pour y accompagner son frère. (H. L.)

5. Sozomène, *loc. cit.* Aétius et Eunomius durent se retirer, le premier dans

pire. On leur enleva partout, en Orient, leurs églises et on les persécuta de toutes manières [1]. Presque tous les évêques orthodoxes de l'Orient furent envoyés en exil : ainsi saint Mélèce d'Antioche, saint Athanase d'Alexandrie [2] et saint Basile le Grand n'échappèrent à
36] cette peine que grâce à des circonstances particulières [3]. Un exemple montrera à quel degré de cruauté arriva cette persécution. Pour mettre un terme aux mauvais traitements qu'ils subissaient, quatre-vingts ecclésiastiques orthodoxes s'étaient rendus auprès de l'empereur, à Nicomédie. Il les exila, les fit embarquer et conduire dans la direction de la mer Noire. Ordre était donné à l'équipage, une fois en pleine mer, de se sauver sur deux barques après avoir mis le feu au navire. La mer cacherait cet épouvantable attentat. Mais un vent violent s'éleva : le navire fut jeté dans un port de la Bithynie ; il n'en fut pas moins brûlé et avec lui les quatre-vingts ecclé-

sa terre de Lesbos, le second à Chalcédoine. Philostorge, *Hist. eccles.*, l. IX, n. 3, 4, *P. G.*, t. LXV, col. 568 sq. (H. L.)

1. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. VI, c. X, *P. G.*, t. LXVII, col. 1317 sq. ; Socrate, *Hist. eccles.*, l. IV, c. XII, *P. G.*, t. LXVII, col. 484 sq.

2. L'édit du 5 mai 365 rendait à l'exil les évêques jadis frappés par Constance. Quand le peuple d'Alexandrie se crut menacé de perdre de nouveau son patriarche il s'assembla en tumulte et le gouverneur de la ville promit d'en référer à Valens. Mais Athanase, averti qu'on comptait le faire enlever par un coup de main, quitta secrètement la ville le 5 octobre. La nuit suivante, le gouverneur fit envahir l'église de Saint-Denys dans laquelle Athanase exerçait le plus ordinairement ses fonctions. Celui-ci s'était retiré dans une campagne voisine de la ville ; il se cacha dans le tombeau de son père. Socrate, *Hist. eccles.*, l. IV, c. XIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 495 ; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XII, *P. G.*, t. LXVII, col. 1325. Mais les revendications des alexandrins furent telles que Valens, par crainte d'une révolte dût céder et autorisa le retour sans condition de l'exilé, qui rentra à Alexandrie le 1er février 366. *Hist. acephala*, XV-XVI, *P. G.*, t. XXVI, col. 1447. (H. L.)

3. L'arrêt dans la persécution et le rappel de plusieurs évêques venait des inquiétudes que donnait à Valens la révolte d'un parent de Julien, Procope, proclamé empereur à Constantinople, le 28 septembre 365. Cet usurpateur fut vaincu et mis à mort le 27 mai 366. V. Duruy, *Hist. des Romains*, in-8, Paris, 1885, t. VII, p. 434, fait observer que, sous le règne de Valens, « la persécution se fit avec des alternatives de sévérité et d'indécision qui lui ôtent la grandeur sinistre des grandes luttes de croyances. » Saint Basile et saint Grégoire de Nazianze font une peinture lamentable de l'épiscopat de leur temps et « quelque large que l'on fasse la part d'exagération habituelle aux sermonnaires, il restera, dans ces accusations, assez de vérité pour que l'histoire n'ait pas le droit de cacher des misères qui furent un des éléments de la situation politique, et qui expliquent, sans les justifier, les violences des princes ». (H. L.)

[illegible] mais le crime de Valens fut connu de tous [1]. [illegible] en 370, quelques années par conséquent après le [illegible] venons de parler.

[illegible] réunit un concile en sa présence à Nicodémie, [illegible]. Éleuse de Cyzique, l'un des principaux [illegible], se laissa entraîner par des menaces à [illegible] Eudoxe, mais, à peine de retour dans son dio- [illegible] il demanda que l'on choisît un autre évêque [illegible] qu'il n'était pas digne de l'épiscopat. Ses fidèles, [illegible] le plus grand attachement, ne voulurent pas [illegible]

[illegible] une ruine complète, les macédoniens ou les [illegible] divers conciles à Smyrne, en Pisidie, en [illegible], en Lycie, et, en général, dans l'Asie- [illegible] l'envoi de députés à Valentinien l'empereur

1. [illegible], l. IV, c. XVI, *P. G.*, t. LXVII, col. 500 ; Sozomène, [illegible] *P. G.*, t. LXVII, col. 1329.

2. [illegible], l. IX, c. VI, *P. G.*, t. LXVII, col. 472 ; Sozomène, *op. cit.*, [illegible] col. 1313 sq. Nous ne saurions accepter ce que [illegible], qu'Eunomius fut, à ce moment-là, institué [illegible] : l'élévation d'Eunomius a eu lieu à une épo- [illegible] il n'était déjà plus en possession du siège de [illegible]

[illegible] des chefs du parti eunomien et l'intolérance [illegible] puissamment à rejeter les semi-ariens du [illegible] curieux des choses, la province de Cappa- [illegible] de l'hérésie, fournit les chefs de la coa- [illegible] de tous, saint Basile, qu'entourèrent Grégoire [illegible], Grégoire de Nysse, Eusèbe de Samosate [illegible] controverse trinitaire, Apollinaire de Laodicée. [illegible] cappadociens a pris un rang qu'il n'y a pas [illegible] importe beaucoup plus, c'est la position prise [illegible] ramifications. Avec un sentiment très juste de la [illegible] nécessité de donner, dans la mesure du possible, [illegible]. Connaissant aussi bien que saint Atha- [illegible] que l'absence d'une terminologie commune avait [illegible], ils s'efforçèrent d'amener les hommes qui pen- [illegible] les expressions dont ils faisaient usage, [illegible]. Les Orientaux anti-nicéens ne pouvaient [illegible] des trois personnes divines avec l'unité d'οὐσία, [illegible] terme ὁμοούσιος. Pour accentuer cette réalité [illegible] divines, Basile et son école maintinrent l'expres- [illegible], mais ils ajoutèrent μία οὐσία, ramenant ainsi [illegible] de substance. La fusion des formules se fit donc

d'Occident, et au pape Libère pour leur demander de s'unir sur ce qui concernait la foi. Ils confièrent cette mission à Eustathe de Sébaste, Silvain de Tarse et Théophile de Castabale (en Cilicie). A leur arrivée à Rome, Valentinien était parti pour les Gaules, où il guerroyait contre les barbares. Quant au pape Libère, il refusa de se laisser présenter ces ambassadeurs qu'il croyait ariens. Mais ils déclarèrent qu'ils avaient depuis longtemps trouvé la véritable voie et reconnu la vérité. Ils avaient condamné la doctrine des
37] anoméens, et en émettant cette proposition : « Le Fils est, en tout, semblable au Père, » avaient enseigné l'ὁμοούσιος. A la demande du pape, ils firent une déclaration écrite dans laquelle ils reconnaissaient solonnellement la foi de Nicée, et répétaient mot pour mot le symbole de Nicée, en y ajoutant à propos de l'ὁμοούσιος que ce mot avait été choisi ἁγίως et εὐσεβῶς pour confondre la détestable doctrine d'Arius[1]. Enfin, ils anathématisèrent dans ce

par équivalence de significations ; chez les latins : *tres personæ unius substantiæ* ; chez les grecs : μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις. S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, xxi, 35, *P. G.*, t. xxxv, col. 1124, 1125. Les docteurs cappadociens rendirent un autre service signalé à la doctrine en distinguant nettement : d'un côté, l'essence ou la nature, la substance et les perfections d'ordre absolu : de l'autre, les propriétés personnelles et d'ordre relatif. « Les noms de Père, Fils et Saint-Esprit se rapportent aux relations d'origine qui existent entre les trois personnes divines ; dès lors il ne faut pas chercher le constitutif propre des personnes dans l'essence ni dans rien de ce qui est absolu et commun, mais dans l'ordre relatif des propriétés individuelles, exprimées par les termes de paternité, de filiation et procession. Dès lors aussi, il n'y a plus lieu à la subordination proprement dite, subordination de substance à substance, puisque celle-ci est une et indivisible dans les trois personnes ; reste seulement une subordination improprement dite, admise par saint Athanase lui-même et qui ne suppose pas autre chose que le rapport d'origine existant entre le Fils et le Père qui l'engendre comme entre le Saint-Esprit et les deux autres personnes dont il procède. Du reste, à l'exemple de saint Athanase et de saint Hilaire, la nouvelle école se montra large sur les questions de pure terminologie. Saint Basile par exemple tolérait la formule ὅμοιος τῷ πατρί, pourvu qu'on ajoutât ἀπαραλλάκτως, c'est-à-dire *semblable* au Père *sans différence* aucune. » X. Le Bachelet, dans le *Dictionn. de théol. catholique*, t. i, col. 1839. (H. L.)

1. Cette profession de foi débutait ainsi : « A notre frère et collègue le Seigneur Libère, Eustathe, Théophile et Sylvain, salut dans le Seigneur. Pour mettre fin aux soupçons que les hérétiques ne cessent de semer dans les Églises catholiques, nous déclarons que les conciles d'évêques orthodoxes qui ont été tenus à Lampsaque, à Smyrne et dans d'autres villes, conciles dont nous sommes les délégués et dont nous apportons les lettres adressées à votre bonté ainsi qu'à tous les évêques d'Italie et d'Occident, nous déclarons que

document Arius et ses disciples, de même que les hérésies des sabelliens, des patropaschites, des marcionites, des photiniens, des marcelliens (c'est-à-dire des partisans de Marcel d'Ancyre); Paul de Samosate et surtout les symboles de Nicée et Rimini furent explicitement condamnés [1].

Alors, Libère reçut les députés des semi-ariens à sa communion et il leur remit, en son nom, et au nom de l'Église d'Occident, une lettre adressée à leurs commettants, c'est-à-dire aux cinquante-neuf evèques orientaux [lettre dont nous donnons le texte en note [2]]. Il est remarquable que l'on se soit contenté à Rome de faire uniquement accepter aux macédoniens le symbole de Nicée, quoique

ces conciles professent la foi catholique confirmée par les 318 évêques du concile de Nicée, du temps du bienheureux Constantin. » (H. L.)

1. Socrate, *Hist. eccles.*, l. IV, c. XII, *P. G.*, t. LXVII, col. 484 sq.; cf. *P. L.*, t. VIII, col. 1378.

2. « A nos très chers frères et collègues, Evethius... (liste de 59 évêques), Libère, évêque de Rome, tous les évêques d'Italie et tous les évêques d'Occident, salut dans le Seigneur. Frères bien-aimés et éclairés de la lumière de la foi, vos lettres, qui nous ont été remises par nos très chers frères les évêques Eustathe, Sylvain et Théophile, nous ont procuré la joie si ardemment désirée de la paix et de la concorde; d'autant plus que vos délégués nous ont affirmé et prouvé l'identité de votre foi avec celle que professe notre chétive personne, que professent également tous les Italiens et tous les Occidentaux. Nous tenons que cette foi est la foi catholique et apostolique, celle qui s'est conservée intègre et pure jusqu'au concile de Nicée. Vos délégués ont fait profession de la partager et, pour mettre à néant tous les soupçons, ils se sont empressés non seulement de la professer de bouche, mais encore de la mettre par écrit... Cette foi de Nicée que résument les mots de substance et de consubstantiel, est comme une tour inexpugnable contre laquelle se brisent tous les assauts, toutes les manœuvres de la folie arienne. Aussi la fourberie arienne a travaillé en pure perte, quand elle a convoqué à Rimini tous les évêques de l'Occident pour les réduire ou plutôt pour leur faire subir la violence du pouvoir civil et, par ce moyen, les amener à rejeter ou à fausser les formules de la foi. En effet, presque tous ceux qui à Rimini s'étaient laissé séduire ou tromper sont maintenant revenus à de meilleurs sentiments. Ils ont prononcé l'anathème contre la formule fixée au concile de Rimini, et ils ont souscrit à la foi catholique et apostolique proclamée autrefois à Nicée. Ils sont en communion avec nous et dans une grande indignation contre la doctrine d'Arius et de ses disciples. Quand ils ont eu la preuve de ce fait, vos délégués ont adjoint vos signatures aux leurs. Ils ont condamné Arius et tout ce qui a été fait à Rimini contre Nicée. Et vous qui avez été induits en erreur par le parjure, vous avez souscrit à leur déclaration. C'est pourquoi il nous a paru convenable d'écrire à votre charité et de faire bon accueil à vos justes demandes... Que Dieu vous conserve, frères bien-aimés. » (H. L.)

ces hérétiques eussent avancé sur le Saint-Esprit des erreurs non prévues dans ce symbole[1]. Le pape Libère, a-t-on dit, aurait dû exiger des macédoniens une abjuration formelle de ces erreurs. Le pape aurait dû, en effet, l'exiger, si à Rome on avait connu, comme en Orient, la nouvelle hérésie; mais il n'en était pas ainsi. Munis de la lettre du pape, les députés des Orientaux se rendirent immédiatement en Sicile où un concile se réunit à cette occasion ; ils y professèrent la doctrine de l'ὁμοούσιος, et, reçurent des évêques de la Sicile une déclaration analogue à celle du pape ; ce fut avec ces deux lettres qu'ils retournèrent dans leur patrie [2]. Au cours de leur voyage en Occident, les députés des Orientaux ont pu conférer avec Germinius de Sirmium, et c'est peut-être grâce à leur influence que cet évêque, auparavant arien très prononcé, se rapprocha sensiblement de la doctrine orthodoxe. Il demeura dès lors fermement persuadé de la divinité du Fils qui est en tout semblable au Père ; lors du concile tenu le [18 décembre 366] à Singidunum, les ariens ne purent lui faire renoncer à ces deux points de doctrine [3]. Rentrés dans leur patrie, les députés remirent solennellement les lettres dans un concile tenu en 367 à Tyane, en Cappadoce [4]. Toutes les pièces furent reçues avec la plus grande joie. On décida qu'elles seraient communiquées à tous les évêques de l'Orient, et, dans ce but, on décréta la réunion d'un grand concile à Tarse en Cilicie ; la foi de Nicée devait y être reconnue par tous les évêques. Mais Valens interdit la réunion [5]. Tous les anciens semi-ariens n'étaient pas, du reste, décidés à accepter la foi de Nicée ; au contraire, ils se réunirent à cette époque dans la Carie, au nombre de trente-quatre évêques ; ils louèrent beaucoup les efforts tentés pour arriver à un accord, mais rejetèrent explicitement l'ὁμοούσιος et se prononcèrent pour le symbole d'Antioche (*in encæniis*) [6].

1. Schröckh, *Kirchengeschichte*, t. XII, p. 31.
2. Socrate, *Hist. eccles.*, l. IV, c. XII, *P G.*, t. LXVII, col. 484 sq.
3. *Conc. reg.*, 1644, t. III, col. 234 ; Labbe, *Concilia*, 1671, t. II, col. 839-842 ; Hardouin, *Concil. coll.*, 1700, t. I, col. 747 ; Coleti, *Concilia*, 1728, t. II, col. 987 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 399 ; S. Hilaire, *Fragmenta XIII, XIV, XV*, *P. G.*, t. X, col. 717 sq. (H. L.)
4. Baronius, *Annales*, 1591, ad ann. 365, n. 28-36 ; Pagi, *Critica*, 1689, n. 6-7 ; *Conc. regia*, 1644, t. III, col. 321 ; Labbe, *Concilia*, 1671, t. II, col. 99, 836-840 ; Hardouin, *Concilia*, 1700, t. I, index ; Coleti, *Concilia*, 1728, t. II, col. 983 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, 1759, t. III, col. 393. (H. L.)
5. Socrate, *Hist. eccles.*, l IV, c. XII, *P. G.*, t. LXVII, col. 484 sq. ; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XII, *P. G.*, t. LXVII, col. 1322 sq.
6. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XII, *P. G.*, t. LXVII, col. 1322 sq.

89. Le pape Damase et ses conciles. Mort de saint Athanase. [73

Le 24 septembre 366 vint à mourir le pape Libère. Par suite de dissentiments qui s'élevèrent à Rome entre les orthodoxes au sujet de l'élection de son successeur, les uns choisirent Damase, les autres Ursin ou Ursicin. Ce fut l'origine de luttes sanglantes entre les deux partis, luttes qui se terminèrent par la victoire de Damase ; le 16 novembre 367, Ursin fut exilé de la ville avec sept de ses partisans. Voyant son autorité consolidée, Damase songea à son tour à affermir la foi de Nicée [1], il réunit donc plusieurs conciles sur lesquels nous ne savons que peu de chose [2]. Le premier de ces conciles, qui eut quelque importance, se tint probablement en 369 ; il proclama la doctrine que le Père et le Fils étaient *unius substantiæ, simul et Spiritus Sanctus*, et Auxence, évêque de Milan, l'un des principaux soutiens de l'arianisme en Occident, fut frappé d'anathème [3] ; mais comme Valentinien le tint toujours pour orthodoxe [4], il put rester en possession de son siège

1. Au sujet des tentatives faites dans ce sens, le VI[e] concile œcuménique rapporte ceci : Δάμασος ὁ ἀδάμας τῆς πίστεως. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. xi, col. 661 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. iii, col. 1420.

2. Sur cette chronologie des synodes romains tenus sous le pape Damase, cf. Merenda, *De sancti Damasi papæ opusculis et gestis*, *P. L.*, t. xiii, col. 111 sq., revisé et rectifié par Rode, *Damasus, Bischof von Rom*, in-8, Freiburg-im-Breisgau, 1882, p. viii, 164. (H. L.)

3. Lettre synodale en latin dans *Conc. reg.*, t. iii, col. 299 ; Labbe, *Concilia*, t. ii, col. 888-895 ; Coleti, *Concilia*, t. ii, col. 1041 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. i, col. 773 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. iii, col. 443. Une traduction grecque dans Sozomène, *Hist. eccles.*, l. VI, c. xxiii, *P. G.*, t. lxvii, col. 1350 ; Théodoret, *Hist. eccles.*, l. II, c. xvii, *P. G.*, t. lxxxvi, col. 1052. Ce concile envoya aux Orientaux un *Tomus* qui contenait, outre la lettre synodale, quelques explications sur la foi, dans Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. iii, col. 459-462. (H. L.)

4. Saint Hilaire, *Contra Auxentium*, n. vii, *P. L.*, t. x, col. 613. Saint Basile devenu évêque de Césarée s'efforça par ses lettres de provoquer l'intervention de saint Athanase en faveur de l'Orient et principalement de l'Église d'Antioche. *Epist.*, lxvi, lxvii, lxix, lxxx, lxxxii, *P. G.*, t. xlii, col. 423, 425, 430, 455, 457. Vers la fin de 371, il adressa au pape Damase le diacre Dorothée pour obtenir l'envoi de légats en Orient. *Epist.*, lxx, *P. G.*, t. xxxii, col. 434. Quelques mois plus tard Dorothée repartait avec le diacre milanais Sabinus,

jusqu'à sa mort, arrivée en 374 Le 2 mai 373, était mort saint Athanase [1]. Les ariens profitèrent de cette mort pour s'emparer du siège d'Alexandrie, et pour commettre dans cette ville les attentats et les cruautés les plus épouvantables ; le successeur légitime de saint Athanase, l'évêque Pierre, dut prendre la fuite, et il se trouva réduit à la mendicité ; les prêtres furent poursuivis et réduits aux mêmes extrémités ; on fouetta les hommes et les femmes qui s'apitoyaient sur le sort de ces confesseurs ; enfin l'arien Lucius fut élevé sur le siège d'Alexandrie [2].

Quelques mois après, le pape Damase tint, en 374, un second concile romain qui mérite d'être mentionné. Les évêques orientaux, par leur ambassadeur Dorothée, déterminèrent le pape à convoquer cette assemblée ; car ils avaient envoyé cet ambassadeur prier Damase de faire anathématiser par les latins Eustathe de Sébaste et Apollinaire de Laodicée. Le premier était tombé dans l'hérésie de Macédonius et le second avait soulevé de nouvelles erreurs en mettant en question toute l'humanité du Christ. Le concile romain renouvela la profession de foi de Nicée, condamna solonnellement les erreurs de Macédonius et d'Apollinaire, avec beaucoup d'autres opinions hérétiques [3].

muni de lettres amicales. Saint Basile voulait plus. Il le dit dans une lettre collective aux évêques d'Occident signée par trente-deux évêques orientaux. *Epist.*, xc, xcii, *P. G.*, t. xxxii, col. 471, 478. Le personnage et la doctrine de Marcel d'Ancyre restaient une grande difficulté alors comme autrefois. Tandis qu'à Rome on croyait Marcel sur parole et on refusait de le condamner, en Orient on se montrait plus soupçonneux et saint Basile devait faire des prodiges pour que cette divergence d'appréciation ne tournât pas à l'état aigu. Athanase partageait la bienveillance de l'Église de Rome et bien lui en prit, puisque, vers 371, Marcel qui demeurait le chef d'un parti très dévoué groupé dans son ancienne ville épiscopale d'Ancyre, envoya à Athanase une députation portant une profession de foi dans laquelle il repoussait le sabellianisme avec non moins de vigueur que l'arianisme. *P. G.*, t. xviii, col. 1296-1306. Le schisme d'Antioche auquel se mêlait la question des trois hypostases avec les accusations d'arianisme ou de sabellianisme que se jetaient à la face pauliniens et méléciens, créait entre Rome et Césarée une nouvelle source de difficultés : Basile et ses amis étaient tout dévoués au parti de Mélèce, tandis que Pierre d'Alexandrie, successeur d'Athanase, et les évêques occidentaux soutenaient Paulin. (H. L.)

1. Larsow, *Die Festalbriefe*, p. 46.

2. Schröckh, *Kirchengeschichte*, t. xii, p. 41 sq.

3. Baronius, *Annales*, ad ann. 373, n. 1-14 ; Pagi, *Critica*, n. 2-4 ; *Coll. reg.*, t. iii, col. 302 ; Labbe, *Concilia*, t. ii, col. 895-904 ; Coleti, *Concilia*, t. ii, col. 1057 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. iii, col. 477 sq.

90. Conciles de Valence en 374, en Illyrie et à Ancyre en 375, à Iconium et en Cappadoce.

En 374, des évêques des Gaules tinrent à Valence un concile qui ne prit aucune part aux discussions théologiques et se borna à décréter des mesures disciplinaires [1].

Par contre un grand concile qui se tint en Illyrie, en 375, se prononça très énergiquement, [7 dans une lettre adressée aux Orientaux, et que nous possédons encore, contre les erreurs des pneumatistes. Il chargea le prêtre Elpide de porter en Orient la lettre synodale, d'étudier la foi des pays orientaux et de faire connaître partout la vérité. Le concile exposa les principes à suivre dans le choix des évêques, des prêtres et des diacres, recommanda de les prendre parmi les membres du clergé ou parmi les magistrats occupant une position supérieure et connus par leur probité ; et exclut les militaires et les fonctionnaires [2].

L'empereur Valentinien ne se contenta pas d'approuver ces décisions ; il les accompagna d'une lettre aux évêques de l'Asie, prescrivant l'enseignement général de la doctrine de l'ὁμοούσιος. L'em-

1. Ce concile se tint le 12 juillet 374 ; Baronius, *Annales*, 1591, ad ann. 374, n. 12 ; Pagi, *Critica*, 1689, n. 4 ; Sirmond, *Concilia Galliæ*, 1629, t. I, col. 18 ; *Conc. reg.*, 1644, t. III, col. 309 ; Labbe, *Concilia*, 1671, t. II, col. 904-908, 1807-1809 ; Hardouin, *Concilia*, 1700, t. I, col. 795 ; Coleti, *Concilia*, 1728, t. II, col. 1067 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 491 ; Herbst, *Synode von Valence*, 374, dans *Tüb. theolog. Quartals.*, 1827, t. IX, p. 665. Cf. Maassen, *Quellen*, 8, p. 190. Ce concile figure dans un grand nombre de collections canoniques, notamment dans l'*Hispana*. Ses quatre canons disciplinaires concernent : 1° l'irrégularité des bigames ou maris de veuves ; 2° la pénitence des *virgines lapsæ* ; 3° la réception de ceux qui s'étaient laissé rebaptiser ; par les hérétiques, 4° l'obligation d'écarter du clergé ceux qui au moment de l'ordination affirment qu'ils sont coupables d'une faute grave, même si cette accusation était fausse et avait pour but de se soustraire à l'ordination. C'est précisément le cas que le concile avait aussi jugé pour Acceptus, évêque de Fréjus, d'après la lettre du concile à l'Église de Fréjus. — Noter dans ce concile l'expression de « *sedit* in synode » dans le sens de « decretum est ». (H. L.)

2. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 386 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 794 ; Théodoret, *Hist. eccl.*, l. IV, c. VII-VIII, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1134 sq. ; Tillemont, *Mém. hist. eccles.*, t. VI, note LXXXVI, p. 791 sq. (H. L.)

pereur ajoutait, dans cette lettre, que personne (en Orient) ne devait donner pour raison qu'il suivait la foi de son empereur (Valens) : ce serait un abus de l'autorité impériale, un oubli de celui qui nous a donné les règles du salut, et enfin une désobéissance à ce précepte de la Bible : « Rendez à l'empereur ce qui appartient à l'empereur, et à Dieu ce qui appartient à Dieu [1]. » Cette lettre, visiblement dirigée contre Valens, porte cependant en tête le nom de Valens (et de Gratien) placé après celui de Valentinien ; car les empereurs romains avaient pour coutume de faire figurer dans tous leurs actes les noms de leur collègue impérial. Dom Ceillier me paraît avoir très bien prouvé, contre Mansi, que ce concile d'Illyrie
[742] s'est tenu en 375, et non avant. En effet, Théodoret classe ce concile après l'élévation de saint Ambroise sur le siège de Milan, et comme nous savons que Valentinien passa en Illyrie tout l'été et tout l'automne de 375, on s'explique très bien l'intérêt qu'il porta à ce concile par le fait qu'il se tint en sa présence. Valentinien étant mort [le 17 novembre 375], tous ces décrets, dont l'exécution eût été si favorable aux orthodoxes, devinrent lettre morte, et les ariens, soutenus par l'empereur Valens, tinrent à leur tour, en 375, un concile à Ancyre, dans lequel plusieurs évêques orthodoxes, entre autres saint Grégoire de Nysse, furent déposés [2].

Saint Basile fait allusion à plusieurs conciles analogues tenus par les ariens, il mentionne aussi les conciles des orthodoxes, et il cite en particulier celui d'Iconium, tenu vers l'an 376 et présidé par Amphiloque, évêque de cette ville [3]; d'après saint Basile, le concile définit la vraie doctrine orthodoxe au sujet de la Trinité, avec celle qui concernait le Saint-Esprit, et il le fit en termes tout à fait semblables à ceux dont saint Basile s'était servi dans son ouvrage sur le Saint-Esprit. Ce même écrit de saint Basile fut formellement approuvé et confirmé, vers la même époque, par un concile de Cappadoce [4].

1. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 90.
2. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 499.
3. Coleti, *Concilia*, t. II, col. 1075 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 502-506.
4. A cette même date de 376, les prêtres Dorothée et Sanctissime furent chargés d'une deuxième ambassade à Rome d'où ils rapportèrent une pièce considérée par Rade, *Damasus, Bischof von Rom*, in-8, Freiburg, 1882, p. 108, comme une décrétale du pape Damase : c'est le fragment *Ea gratia*, *P. L.*, t. XIII, col. 350 sq., dans lequel se trouvent affirmées la consubstantialité et la distinction parfaite des trois personnes divines. (H. L.)

Après l'édit de tolérance accordé par Gratien, la victoire se dessina tout à fait en faveur des nicéens, et l'arianisme ne conserva la majorité numérique que dans quelques villes, à Constantinople, par exemple : mais la situation s'améliora encore plus, lorsqu'en 379 Gratien choisit Théodose pour son collègue dans l'empire et lui donna le gouvernement de l'Orient. Théodose publia, en 380, le célèbre édit dans lequel il menaçait les hérétiques et exhortait tous ses sujets à professer la foi orthodoxe [1]. A peine entré à Constantinople, il enleva aux ariens leurs églises qu'il rendit aux orthodoxes [2] ; en 381, il publia un nouvel édit interdisant à tous les hérétiques de célébrer le service divin dans les villes et accordant aux catholiques la possession des églises [3]. Dans cette même année 381, Théodose convoqua le second concile œcuménique, qui devait terminer par une victoire définitive les luttes inaugurées avec le concile de Nicée. Toutefois, avant de nous occuper de l'histoire de ce IIe concile œcuménique, nous avons à parler de deux conciles importants, dont on ne connaît point la date précise, mais qui ont dû avoir été célébrés entre le Ier et le IIe concile œcuméniques ; nous voulons parler des assemblées de Laodicée et de Gangres.

1. *Code théodosien*, l. XVI, tit. I, lex 2, loi du 27 février 380. Cet édit ordonnait à tous les peuples placés sous son obéissance de suivre sur la Trinité « la foi que l'Église romaine a reçue de l'apôtre Pierre » telle que la professent « le pontife Damase et Pierre, évêque d'Alexandrie, homme de sainteté apostolique ». Le 14 novembre 380 Théodose fait son entrée triomphale à Constantinople et invite l'évêque arien, Démophile, à la foi de Nicée. Sur son refus, celui-ci reçoit l'ordre d'abandonner ses églises. Le 26, Grégoire de Nazianze, conduit par l'empereur, prend possession de l'église impériale des Saints-Apôtres ; cf. L. Montaut, *Revue critique de quelques questions historiques se rapportant à saint Grégoire de Nazianze et à son siècle*, in-4, Paris, 1898. (H. L.)

2. Socrate, *Hist. eccles.*, l. V, c. VII, *P. G.*, t. LXVII, col. 573 sq. ; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. VII, c. V, *P. G.*, t. LXVII, col. 1424.

3. Le 10 janvier 381, *Code théodosien*, l. XVI, tit. V, lex 6.

[746]

LIVRE SIXIÈME

LES CONCILES DE LAODICÉE ET DE GANGRES

93. Concile de Laodicée

De très anciennes collections conciliaires du VIe et même du Ve siècle, renferment les actes d'un concile tenu à Laodicée de Phrygie (*Phrygia Pacatiana*) [1]. Il sont placés après ceux du concile d'Antioche [2], de 341, et avant ceux du concile œcuménique de

1. *Laodicea ad Lycum*. Il existait plusieurs villes de ce nom, outre celle qui nous occupe en ce moment. On cite Laodicée du Liban, en Phénicie, Laodicée Adusta en Pisidie et surtout Laodicée de Syrie. (H. L.)

2. Après les canons d'Antioche, la plupart des collections placent les canons de Laodicée et de Constantinople, à savoir la version de l'*Hispana* et celle de Denys le Petit. Mais cette nouvelle addition aux collections n'a pas sans doute été faite de très bonne heure, puisqu'une version latine, la *Prisca*, a été composée d'après un manuscrit qui ne renfermait aucun concile à la suite de celui d'Antioche et, chose remarquable, les collections orientales qui insèrent des canons après ceux qu'a traduits la *Prisca*, ou bien n'insèrent pas ceux de Laodicée ou ne les insèrent qu'après ceux de Chalcédoine et de Constantinople d'après une autre version ; bien plus, dans ces mêmes collections les canons de Constantinople sont placés après ceux de Chalcédoine, ce qui est une inversion de quelque importance. L'ordre des conciles diffère chez les Grecs de ce qu'il est chez nous. Mis à part les canons isolés de Nicée, toutes les collections reproduisent après Nicée les conciles du diocèse du Pont, savoir Ancyre, Néocésarée, Gangres. Nous aurions dans cette disposition l'indice d'une première collection conciliaire, dite Pontique, dans laquelle Nicée ne prend pas son rang chronologique qui serait le troisième, ainsi que le font bien remarquer les collections, déclarant qu'on a placé les canons de Nicée avant ceux des deux autres conciles de moindre importance. Mais à partir de cette limite, règne un inextricable désordre, sauf sur un point ; toutes les collections s'accordent à placer le concile de Gangres après Antioche et réfutent ainsi l'argument à tirer de leur disposition en faveur de la date de Laodicée. La collection dont on a fait usage au concile de Chalcédoine renfermait, sous une seule numération, les canons des principaux conciles orientaux. Elle paraît

381. La date de ce concile est donnée parfois d'une manière moins vague : ainsi Matthieu Blastarès place le concile de Laodicée après celui de Sardique [1], tandis que le concile *in Trullo* [2] et le pape Léon IV le font précéder immédiatement le IIe concile œcuménique [3]. Malgré ces témoignages, Baronius a cru ce concile plus ancien ; il le plaçait même avant le concile de Nicée pour deux raisons : 1° parce que, dans le dernier canon de Laodicée, le livre de Judith n'est pas compté au nombre des livres canoniques, tandis [74] qu'au rapport de saint Jérôme, le concile de Nicée l'avait déjà proclamé canonique [4] ; 2° parce que plusieurs canons de Laodicée sont identiques aux canons de Nicée sans que, pour cela, on cite le concile de Nicée, ce qui certainement n'aurait pas eu lieu, si celui-ci avait été antérieur au concile de Laodicée. Dans le cas contraire on s'explique très bien que le concile de Nicée lui ait emprunté quelques-uns de ces canons, sans qu'il se soit cru, pour cela, obligé de s'expliquer sur leur provenance.

On voit la faiblesse de cet argument; celui qui précède n'a pas plus de valeur. En faisant l'histoire du concile de Nicée (p. 371) nous avons montré que saint Jérôme ne dit pas que le concile de Nicée ait rendu un décret sur ce livre de Judith. Il est plus probable, avons-nous dit, qu'on n'y a parlé du livre de Judith qu'en passant, c'est-à-dire que ce livre, cité dans une discussion ou un document quelconque, aura, par le fait, été approuvé tacitement. Si, à Nicée, on avait porté un canon sur ce livre, saint Jérôme n'aurait pas parlé d'une manière si vague de l'autorité dont il jouissait dans l'Église [5]. Or, si le concile de Nicée n'a pas rendu de décret sur le livre de Judith, l'argumentation de Baronius tombe d'elle-même. En outre, les canons de Laodicée, qui contiennent tant de règlements et d'ordonnances concernant le détail de la vie et du service divin, accusent une époque assez éloignée des persécutions et pendant

s'être terminée avec le concile d'Antioche de 341 à l'exclusion du concile de Constantinople de 381 ; cf. Maassen, *Quellen*, t. I, p. 128, 130. En tous cas, les canons de Constantinople, à supposer qu'ils fussent insérés dans la collection, ont été cités au concile de Chalcédoine sans numéro d'ordre. Quant à ceux de Laodicée, ils n'ont pas été cités du tout, ce qui rend leur présence dans la collection au moins douteuse. (H. L.)

1. Hardouin, *Coll. concil*, t. I, col. 779 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. II, col. 563.
2. Concile *in Trullo*, can. 2, dans Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 1659.
3. *Corp. juris canonici*, distinct. XX, can. 1.
4. S. Jérôme, *Præfatio in librum Judith*, *P. L.*, t. XXIX, col. 39 sq.
5. Par exemple : epist. XLVII *Ad Furiam* ; « *sicui tamen placet volumen recipere.* »

380. Or, comme les anciennes collections canoniques contiennent huit canons d'un concile de Saragosse, tenu le 4 octobre 418 de l'ère espagnole, c'est-à-dire en l'an 380 de notre ère, et que ces huit canons sont visiblement dirigés contre les priscillianistes, on a naturellement présumé qu'ils provenaient de l'assemblée dont parle Sulpice. Mansi a voulu prouver que ce synode avait eu lieu
[745] en 379. Voici le sens de ces canons : 1° toutes les femmes chrétiennes doivent se tenir loin des *conventicula* ; 2° personne ne doit jeûner le dimanche ; on ne doit pas non plus, pendant la quadragésime, s'abstenir de venir à l'église, former des réunions particulières [1] ; 3° quiconque ne mange pas dans l'église l'eucharistie qu'il y a reçue doit être excommunié ; 4° du 17 décembre jusqu'à la fête de l'Épiphanie, chaque fidèle doit aller à l'église tous les jours ; 5° quiconque a été excommunié par un évêque ne peut être reçu par un autre ; 6° un clerc qui se fait moine par esprit d'orgueil, sous prétexte que la loi est mieux observée dans cet état, doit être excommunié ; 7° nul ne doit se donner de lui-même le titre de docteur ; 8° on ne doit donner le voile à aucune vierge si elle n'a quarante ans [2].

92. L'empereur Théodose le Grand.

L'Église orthodoxe avait cependant fait d'immenses progrès.

1. A passé dans le *Décret* de Gratien, dist. III, can. 15, *De consecr.*

2. Hefele a renvoyé au tome IIe la mention d'un concile tenu à Aquilée, sous la présidence de Valérien, évêque de cette ville, mais dont saint Ambroise de Milan fut l'inspirateur. On y prononça la déposition de deux évêques de la Mésie inférieure, Pallade et Secondien, soupçonnés d'hérésie. Les actes de ce synode et les quatre lettres qui s'y rattachent : *Agimus gratias*, *Benedictus Deus*, *Provisum* et *Quamlibet* ont été insérés dans les œuvres de saint Ambroise, *P. L.*, t. XIV, col. 916-949. La date doit rester fixée au 5 septembre 381. Loofs, *Arianismus*, dans *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e édit., t. I, p. 43, propose le printemps de 381, malgré les actes (Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 599-624) qui portent la date du 5 septembre, sans doute par erreur sur le mois et non, comme suppose Rade, p. 63 sq., note 3, par interpolation du nom des consuls. La synodale *Quamlibet* (Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 623) est nécessairement antérieure à une autre synodale, celle de Milan (?), de l'été de 381 : *Sanctum* (Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 631 ; Rade, *op. cit.*, p. 125-127), qui répond aux décisions prises en mai à Constantinople. Les Occidentaux, tout en condamnant les deux évêques ariens, réclamèrent la convocation d'un nouveau concile à Alexandrie pour favoriser Timothée d'Alexandrie et Paulin d'Antioche en face de leurs adversaires. (H. L.)

Après l'édit de tolérance accordé par Gratien, la victoire se dessina tout à fait en faveur des nicéens, et l'arianisme ne conserva la majorité numérique que dans quelques villes, à Constantinople, par exemple : mais la situation s'améliora encore plus, lorsqu'en 379 Gratien choisit Théodose pour son collègue dans l'empire et lui donna le gouvernement de l'Orient. Théodose publia, en 380, le célèbre édit dans lequel il menaçait les hérétiques et exhortait tous ses sujets à professer la foi orthodoxe [1]. A peine entré à Constantinople, il enleva aux ariens leurs églises qu'il rendit aux orthodoxes [2] ; en 381, il publia un nouvel édit interdisant à tous les hérétiques de célébrer le service divin dans les villes et accordant aux catholiques la possession des églises [3]. Dans cette même année 381, Théodose convoqua le second concile œcuménique, qui devait terminer par une victoire définitive les luttes inaugurées avec le concile de Nicée. Toutefois, avant de nous occuper de l'histoire de ce IIe concile œcuménique, nous avons à parler de deux conciles importants, dont on ne connaît point la date précise, mais qui ont dû avoir été célébrés entre le Ier et le IIe concile œcuméniques ; nous voulons parler des assemblées de Laodicée et de Gangres.

1. *Code théodosien*, l. XVI, tit. I, lex 2, loi du 27 février 380. Cet édit ordonnait à tous les peuples placés sous son obéissance de suivre sur la Trinité « la foi que l'Église romaine a reçue de l'apôtre Pierre » telle que la professent « le pontife Damase et Pierre, évêque d'Alexandrie, homme de sainteté apostolique ». Le 14 novembre 380 Théodose fait son entrée triomphale à Constantinople et invite l'évêque arien, Démophile, à la foi de Nicée. Sur son refus, celui-ci reçoit l'ordre d'abandonner ses églises. Le 26, Grégoire de Nazianze, conduit par l'empereur, prend possession de l'église impériale des Saints-Apôtres ; cf. L. Montaut, *Revue critique de quelques questions historiques se rapportant à saint Grégoire de Nazianze et à son siècle*, in-4, Paris, 1898. (H. L.)

2. Socrate, *Hist. eccles.*, l. V, c. VII, *P. G.*, t. LXVII, col. 573 sq. ; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. VII, c. V, *P. G.*, t. LXVII, col. 1424.

3. Le 10 janvier 381, *Code théodosien*, l. XVI, tit. V, lex 6.

[746]

LIVRE SIXIÈME

LES CONCILES DE LAODICÉE ET DE GANGRES

93. Concile de Laodicée

De très anciennes collections conciliaires du VIe et même du Ve siècle, renferment les actes d'un concile tenu à Laodicée de Phrygie (*Phrygia Pacatiana*) [1]. Il sont placés après ceux du concile d'Antioche [2], de 341, et avant ceux du concile œcuménique de

1. *Laodicea ad Lycum*. Il existait plusieurs villes de ce nom, outre celle qui nous occupe en ce moment. On cite Laodicée du Liban, en Phénicie, Laodicée Adusta en Pisidie et surtout Laodicée de Syrie. (H. L.)

2. Après les canons d'Antioche, la plupart des collections placent les canons de Laodicée et de Constantinople, à savoir la version de l'*Hispana* et celle de Denys le Petit. Mais cette nouvelle addition aux collections n'a pas sans doute été faite de très bonne heure, puisqu'une version latine, la *Prisca*, a été composée d'après un manuscrit qui ne renfermait aucun concile à la suite de celui d'Antioche et, chose remarquable, les collections orientales qui insèrent des canons après ceux qu'a traduits la *Prisca*, ou bien n'insèrent pas ceux de Laodicée ou ne les insèrent qu'après ceux de Chalcédoine et de Constantinople d'après une autre version ; bien plus, dans ces mêmes collections les canons de Constantinople sont placés après ceux de Chalcédoine, ce qui est une inversion de quelque importance. L'ordre des conciles diffère chez les Grecs de ce qu'il est chez nous. Mis à part les canons isolés de Nicée, toutes les collections reproduisent après Nicée les conciles du diocèse du Pont, savoir Ancyre, Néocésarée, Gangres. Nous aurions dans cette disposition l'indice d'une première collection conciliaire, dite Pontique, dans laquelle Nicée ne prend pas son rang chronologique qui serait le troisième, ainsi que le font bien remarquer les collections, déclarant qu'on a placé les canons de Nicée avant ceux des deux autres conciles de moindre importance. Mais à partir de cette limite, règne un inextricable désordre, sauf sur un point ; toutes les collections s'accordent à placer le concile de Gangres après Antioche et réfutent ainsi l'argument à tirer de leur disposition en faveur de la date de Laodicée. La collection dont on a fait usage au concile de Chalcédoine renfermait, sous une seule numération, les canons des principaux conciles orientaux. Elle paraît

381. La date de ce concile est donnée parfois d'une manière moins vague : ainsi Matthieu Blastarès place le concile de Laodicée après celui de Sardique [1], tandis que le concile *in Trullo* [2] et le pape Léon IV le font précéder immédiatement le IIe concile œcuménique [3]. Malgré ces témoignages, Baronius a cru ce concile plus ancien ; il le plaçait même avant le concile de Nicée pour deux raisons : 1° parce que, dans le dernier canon de Laodicée, le livre de Judith n'est pas compté au nombre des livres canoniques, tandis [7
qu'au rapport de saint Jérôme, le concile de Nicée l'avait déjà proclamé canonique [4] ; 2° parce que plusieurs canons de Laodicée sont identiques aux canons de Nicée sans que, pour cela, on cite le concile de Nicée, ce qui certainement n'aurait pas eu lieu, si celui-ci avait été antérieur au concile de Laodicée. Dans le cas contraire on s'explique très bien que le concile de Nicée lui ait emprunté quelques-uns de ces canons, sans qu'il se soit cru, pour cela, obligé de s'expliquer sur leur provenance.

On voit la faiblesse de cet argument ; celui qui précède n'a pas plus de valeur. En faisant l'histoire du concile de Nicée (p. 371) nous avons montré que saint Jérôme ne dit pas que le concile de Nicée ait rendu un décret sur ce livre de Judith. Il est plus probable, avons-nous dit, qu'on n'y a parlé du livre de Judith qu'en passant, c'est-à-dire que ce livre, cité dans une discussion ou un document quelconque, aura, par le fait, été approuvé tacitement. Si, à Nicée, on avait porté un canon sur ce livre, saint Jérôme n'aurait pas parlé d'une manière si vague de l'autorité dont il jouissait dans l'Église [5]. Or, si le concile de Nicée n'a pas rendu de décret sur le livre de Judith, l'argumentation de Baronius tombe d'elle-même. En outre, les canons de Laodicée, qui contiennent tant de règlements et d'ordonnances concernant le détail de la vie et du service divin, accusent une époque assez éloignée des persécutions et pendant

s'être terminée avec le concile d'Antioche de 341 à l'exclusion du concile de Constantinople de 381 ; cf. Maassen, *Quellen*, t. I, p. 128, 130. En tous cas, les canons de Constantinople, à supposer qu'ils fussent insérés dans la collection, ont été cités au concile de Chalcédoine sans numéro d'ordre. Quant à ceux de Laodicée, ils n'ont pas été cités du tout, ce qui rend leur présence dans la collection au moins douteuse. (H. L.)

1. Hardouin, *Coll. concil*, t. I, col. 779 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. II, col. 563.
2. Concile *in Trullo*, can. 2, dans Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 1659.
3. *Corp. juris canonici*, distinct. XX, can. 1.
4. S. Jérôme, *Præfatio in librum Judith*, *P. L.*, t. XXIX, col. 39 sq.
5. Par exemple : epist. XLVII *Ad Furiam* ; « *sicui tamen placet volumen recipere.* »

laquelle l'Église jouit de la paix, et se développe en liberté. C'est ainsi que nous trouvons dans ces canons de Laodicée des ordonnances relatives aux vêtements ecclésiastiques, tandis que nous n'en trouvons aucune concernant les *lapsi*. Ce seul fait montrerait que leur composition nous reporte plutôt dans la seconde moitié que vers les débuts du IVe siècle.

Le 7e canon de Laodicée, qui déclare invalide le baptême des photiniens, aurait pu offrir une base chronologique. Nous savons que Photin de Sirmium attira sur lui l'attention, vers le milieu du IVe siècle. Il fut successivement anathématisé par les eusébiens, au concile d'Antioche de l'an 344 par les orthodoxes, au concile de
48] Milan, en 345, et puis de nouveau par les eusébiens, en 351 et 355, dans les conciles de Sirmium et de Milan. Il fut exilé plusieurs fois et mourut en exil, en 366.

L'authenticité du mot Φωτεινιανῶν du 7e canon étant douteuse, on ne peut rien conclure du renseignement. Une autre indication plus sûre peut-être est donnée par le texte grec de l'introduction aux canons de Laodicée ; au mot de Phrygie, le texte grec ajoute le surnom de Πακατίανης, dénomination géographique qui, en 343, à l'époque du concile de Sardique, ne paraît pas avoir été en usage [1].

Pierre de Marca a placé le concile de Laodicée en 365 [2] ; il a été réfuté par Pagi [3], qui, acceptant l'hypothèse de Godefroi (dans ses notes sur Philostorge), a adopté la date 363 ; le concile aurait été réuni par Théodose, évêque arien de la Lydie. Philostorge raconte en effet [4], qu'après la mort de Julien l'Apostat (363) un évêque Lydien, du nom de Théodose, convoqua un petit concile, dans lequel on déclara invalides l'ordination d'Aétius et les ordinrtions par lui faites. L'abréviateur de Philostorge (Photius) donne ce Théodose pour un ardent eunomien ; aussi n'est-il guère possible de l'identifier avec Théodose évêque de Philadelphie, en Lydie, que saint Épiphane place au nombre des semi-ariens. Un passage du

1. Dans leur lettre synodale de Sardique, les ariens ne parlent que d'une seule *Phrygia* ; cf. Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 671 ; Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 126. Les Ballerini ont tiré argument de cette indication pour soutenir que le concile de Laodicée avait été tenu postérieurement à celui de Sardique. Ballerini, dans Sancti Leonis, *Opera*, t. III, p. 21, n. 12.

2. Van Espen a repris l'opinion de Pierre de Marca, *Commentar. in canones et decreta juris*, in-fol., Coloniæ, 1754, p. 156.

3. Pagi, *Critica in Annales Baronii*, 1689, ad ann. 314, n. 25.

4. Philostorge, *Hist. eccles.*, l. VIII, n. III, IV, *P. G.*, t. LXV, col. 557.

Corpus juris canonici, distinct. XVI, c. 11, dont l'auteur est inconnu, dit que l'évêque Théodose sur lequel il ne donne pas plus de renseignements, a été le principal auteur des canons de Laodicée. Godefroy et Pagi ont voulu identifier ce Théodose avec celui dont parle Philostorge. Ils supposent donc que le concile de Laodicée [7
avait fait preuve d'un ascétisme sévère, surtout pour ce qui concernera les mœurs, et que, l'évêque Théodose aurait eu, au rapport de Philostorge, une vive répulsion à l'endroit du mariage.

Cependant le concile de Laodicée n'affiche, en aucune manière, un sentiment de mépris pour le mariage. Ce serait là un ascétisme exagéré dont il ne s'est pas fait l'organe : il ne paraît pas, en outre, que ce Théodose ait été un ascète, et les paroles de Philostorge bien comprises, expliquées dans le sens que leur donne Valois, disent précisément le contraire de ce que Pagi veut leur faire dire. Elles indiquent que Théodose lui-même s'est laissé entraîner à avoir des rapports illicites (c. 3),et qu'il a mené « la vie d'un libertin », ἐκθέσμου πολιτείας (c. 4). L'homme dont parle Philostorge, celui qui, ne voulant pas avoir à rendre compte de sa vie criminelle, réunit en un conciliabule ses amis et ses compagnons de débauche pour renverser ceux qu'il redoute, n'est certainement pas l'auteur de décrets si pondérés, si sévères et en même temps si dignes. Ajoutons que le concile de Laodicée n'a jamais passé pour arien, ce qui cependant aurait dû avoir lieu, d'après l'opinion de Godefroi [1].

1. Le concile de Laodicée a fait l'objet d'une étude de M. Boudinhon, *Note sur le concile de Laodicée*, dans les *Comptes rendus du Congrès scient. intern. des cathol.*, 1888, t. II, p. 420-427 ; nous allons résumer ici ce travail. Le texte introduit de bonne heure dans les collections canoniques grecques a passé de là dans les collections occidentales. Toutes les compilations canoniques ont inséré ou exploité les canons de Laodicée, presque tous ont trouvé place dans le décret de Gratien, la première partie du *Corpus juris canonici*. Malgré cette recommandation, les canons se présentent dans les plus fâcheuses conditions d'isolement : pas de lettre synodale, pas de souscriptions d'évêques, pas de préambule ou notice historique, simplement ces mots : « Le saint concile réuni à Laodicée dans la Phrygie Pacatienne, de différentes provinces de l'Asie, a porté les règles ecclésiastiques qui suivent. » A cette indication dépourvue d'autorité, on peut joindre l'affirmation de Gratien, au dire duquel, vingt-deux évêques présidés par un certain Théodose auraient porté ces canons. Dist. XVI, can. 11. Sur cette fausse piste Godefroy et Pagi ont découvert un Théodose, celui qui au rapport de Philostorge tint un petit concile dans l'affaire de l'ordination d'Aétius. Mais celui-ci était Lydien et non Phrygien. Il n'y a pas lieu de donner suite à cette identification. Les décrets sont au nombre de cinquante-neuf. Au premier abord on est frappé par une particularité commune à tous

Enfin, Philostorge ne dit, en aucune façon, que le conciliabule réuni par Théodose ait porté des règlements disciplinaires, et les

sauf un ou deux. Ces canons se composent d'une seule phrase, d'ordinaire si concise que les collecteurs occidentaux n'ont pas su comment s'y prendre pour lui donner un titre et se sont vus obligés à recopier le canon lui-même ou bien à l'abréger au point de le rendre inintelligible. Prenons par exemple le 3e canon ainsi conçu dans l'*Hispana* : *Non oportet neophytum promoveri ad ordinem sacerdotalem*, est annoncé dans le titre par ces mots : *De neophytis non promovendis ad sacerdotium*. On pourrait étendre cette comparaison à presque tous les canons (can. 4, 5, 6, 10, 13, 14, 16, 18, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 28, 30, 32, 33, 37, 38, 39, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 58). Ces canons si concis ont une allure de résumé très bien caractérisée par leur rédaction même qui débute sans exception par ces mots : περὶ τοῦ... ; ὅτι δεῖ... ; ὅτι οὐ δεῖ... ; bien plus, ces mêmes canons reproduisent sans les mentionner des dispositions disciplinaires plus anciennes, notamment celles de Nicée. Toutes ces constatations ne permettent guère de mettre en doute le fait que le texte des canons est un résumé. L'examen des formules initiales des canons permet en outre d'arriver à une autre constatation, à savoir qu'il a existé deux rédactions ou deux collections partielles. En effet, les deux formules par lesquelles commencent tous les canons (περὶ τοῦ ; ὅτι δεῖ ; ὅτι οὐ δεῖ) ne sont pas disposées au hasard. Les canons 1-19 commencent tous par περὶ τοῦ, les canons 20-59 par ὅτι οὐ δεῖ et ὅτι δεῖ (cette dernière forme aux canons 46-47-48). Cette division bien tranchée s'explique par la juxtaposition de deux textes différents. Ajoutons à cela que plusieurs dispositions disciplinaires se trouvent répétées dans les deux parties, par exemple : can. 10, 31, prohibition du mariage des hérétiques et des catholiques ; can. 9, 34, interdiction de vénérer les martyrs hérétiques. Dans quelle mesure ces deux textes juxtaposés procèdent-ils d'un concile de Laodicée ? Cette question est encore remplie d'obscurité. L'existence du concile lui-même ne peut se réclamer que de la note placée en tête du recueil et transcrite plus haut. Sa portée historique se trouve confirmée par un témoignage exprès de Théodoret dans son commentaire sur l'épître aux Colossiens laquelle devait être, suivant le désir de l'apôtre, communiquée aux Laodicéens. Or à propos du culte mal interprété des anges, Théodoret glose en ces termes : « Ceux qui défendaient la loi, amenaient les hommes à vénérer les anges, disant que c'était par eux que la loi avait été donnée. Cette erreur est demeurée longtemps en Phrygie et en Pisidie. C'est pourquoi le concile tenu à Laodicée de Phrygie a défendu de prier les anges ; et jusqu'à aujourd'hui on peut voir des oratoires de saint Michel chez eux et leurs voisins. » Théodoret, *In Coloss.*, II, 18, *P. G.*, t. LXXXII, col. 614. Quelques lignes plus bas il répète la même chose. *In Coloss.*, III, 17, *P. G.*, t. LXXXII, col. 619. L'attestation, pour importante qu'elle soit, demeure un peu vague et ne nous apprend pas si elle se réfère au texte résumé que nous possédons ou à un texte original, mais elle nous laisse le droit de croire qu'avant même le milieu du Ve siècle la collection de résumés aurait existé et aurait été connue sous le nom de concile de Laodicée.

A quelles sources s'est adressé le rédacteur de la collection ? Tout d'abord

canons de Laodicée, ne contiennent aucune allusion directe à Aétius. En acceptant le renseignement fourni par le *Corpus juris canonici*,

on constate des emprunts au concile de Nicée, mais sans pouvoir mettre plus de précision dans les rapprochements ; de même pour les canons apostoliques. Les prescriptions liturgiques indiquent des emprunts faits à des livres liturgiques qui auront dû appartenir à la liturgie de Constantinople plutôt qu'à celle d'Antioche ; de plus cette liturgie paraît être entièrement fixée et déterminée et se rapporte au ve plutôt qu'au IVe siècle. M. Boudinhon croit « pouvoir désigner cinq canons de Laodicée comme provenant de ceux de Nicée, ce sont les canons 3, 4 (du grec, 5 des versions latines), 7, 8 et 20, lesquels résument respectivement les canons 2, 17, 8, 19 et 18 de Nicée. Le rapprochement entre le 12e canon de Laodicée et le 4e de Nicée est probable, mais moins sûr ; la même discipline a été formulée par le 19e canon d'Antioche et le 10e de Sardique ; la similitude des mots n'est pas suffisante pour que j'ose me prononcer. Je remarque seulement que les prescriptions canoniques de notre collection sont peu nombreuses, presque toutes renfermées dans la première partie de la collection et que tous les canons empruntés à Nicée s'y trouvent également, sauf le 20e canon de Laodicée qui reproduit le 18e de Nicée et qui commence la deuxième partie de notre collection. Je dois cependant avouer que le rapprochement est plutôt dans la discipline que dans les mots. On pourrait signaler une analogie plus marquée entre les canons 7 et 8 de Laodicée relatifs à la manière dont on doit recevoir dans l'Église les différents hérétiques, et le 7e canon attribué au concile de Constantinople de 381 ; mais l'emprunt, s'il existe, a été fait par le concile de Constantinople à celui de Laodicée, car ce texte appartient non pas à l'assemblée de Constantinople de 381, mais bien à une lettre écrite de Constantinople vers le milieu du ve siècle à Martyrius d'Antioche ; mais déjà la collection, au témoignage de Théodoret, existait en ce qui concerne les canons apostoliques. » Les prescriptions liturgiques contenues dans les canons paraissent s'accommoder mieux du ve siècle que du IVe, mais s'il fallait fixer des limites on ne pourrait guère les resserrer plus que depuis le milieu du IVe siècle jusqu'au ve siècle avancé. Le canon 2e établit « que les pécheurs qui sont tombés en différentes fautes et qui persévèrent dans les prières de la confession et de la pénitence et ont entièrement renoncé au mal, après qu'on leur aura donné un certain temps de pénitence proportionnée à leurs fautes, seront, par égard pour la miséricorde et la bonté de Dieu rendus à la communion ». Cette disposition est si indulgente par comparaison avec la discipline pénitentiaire de Nicée et les canons de saint Basile qu'on ne peut guère la faire remonter plus haut que la fin du IVe siècle. C'est vers cette même époque que nous reportent les arguments extrinsèques. Le témoignage de Théodoret fixe la limite *minimum* vers 430. La plupart des recueils placent le concile de Laodicée avant le concile de Constantinople de 381 ; cette disposition est-elle fondée ? C'est au moins une assez faible indication et M. Boudinhon se montre disposé à faire dater le concile de Laodicée après celui de 381. Sur le concile de Laodicée, cf. Baronius, *Annales*, 1593, ad ann. 395, n. 1-10 ; Pagi, *Critica*, 1689, ad ann. 314, n. 25 ; *Con. reg.*, 1644, t. II, col. 88 ; Labbe, *Concilia*, 1671, t. I, col. 1495-1528 ; *Canones græci concilii*

il ne faut pas cependant confondre le Théodose promoteur du concile de Laodicée, avec le Théodose dont parle Philostorge ; par conséquent ce nom ne saurait fournir aucun renseignement chronologique.

Le mieux est de placer, avec dom Ceillier, Tillemont et d'autres, la célébration du concile de Laodicée entre 343 et 381, c'est-à-dire entre le concile de Sardique et le second concile général. Le
50] caractère exclusivement disciplinaire des décrets rendus par ce concile permet de supposer, à l'époque où il s'est tenu, une sorte de trêve dans les combats dogmatiques de l'arianisme.

Les soixante canons du concile de Laodicée, rédigés en grec, nous sont parvenus dans le texte original. Nous possédons des versions latines, anciennes, celle de Denys le Petit, entre autres ; au moyen âge, ces canons ont été commentés par Balsamon, Zonaras et Aristène [1], et dans les temps modernes par Van Espen et Herbst [2].

Les canons de Laodicée sont précédés dans les anciennes collections des conciles de la suscription suivante [3] :

Le saint concile réuni de diverses provinces de l'Asie à Laodicée, dans la *Phrygia Pacatiana*, a rendu les ordonnances ecclésiastiques suivantes :

CAN. 1.

Περὶ τοῦ δεῖν κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα, τοὺς ἐλευθερίως καὶ νομίμως συναφθέντας δευτέροις γάμοις, μὴ λαθρογαμίαν ποιήσαντας, ὀλίγου χρόνου παρελθόντος, καὶ σχολάσαντας ταῖς προσευχαῖς καὶ νηστείαις κατὰ συγγνώμην ἀποδίδοσθαι αὐτοῖς τὴν κοινωνίαν ὡρίσαμεν.

Laodicensis cum versionibus Gentiani Herveti Dionysii Exigui, Isidori Mercatoris et observationibus Wolfgangi Gundligii, in-8, Noribergæ, 1684 ; Beveridge, ***Pandectæ canonum***, t. I, col. 453 sq. ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 777 ; Coleti, *Concilia*, 1728, t. I, col. 1330 ; Ceillier, *Hist. génér. aut. ecclés.*, 1733, t. IV, p. 224-234 ; 2e édit., t. III, col. 508-514 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, 1759, t. II, col. 563 ; J. Werlhof, *De canone 35 synodi Laodicensis*, in-4, Helmstadii, 1702 ; Will. Dansey, *Horæ decan. rural.*, 1844, t. II, append. ; Pitra, *Juris eccles. græcor. histor. et monum.*, in-4, Romæ, 1864, t. I, p. 494-505 ; Boudinhon, *loc. cit.* (H. L.)

1. Leurs commentaires ont été imprimés dans Beveridge, *op. cit.*

2. Van Espen, *Commentar. in canones et decret. juris veteris ac novi*, in-fol., Coloniæ, 1754, p. 157 sq. ; J. G. Herbst, *Synode von Laodicea*, dans *Tübing. theol. Quartalschrift*, 1823, t. V, p. 3 sq.

3. Titre un peu différent dans les manuscrits grecs, cf. Pitra, *Juris eccles. græcor. hist. et monum.*, t. I, p. 494, note. (H. L.)

Nous avons décidé que, conformément aux règles de l'Église, on devait, après un certain temps, grâcier et faire de nouveau participer à la communion ecclésiastique ceux qui, régulièrement et conformément aux lois, contractent un second mariage, qui ne se sont pas mariés secrètement et qui ont montré par leurs prières et par leurs jeûnes la pureté de leurs sentiments.

Le concile de Laodicée maintient le droit aux secondes noces ; le concile de Nicée l'avait déjà fait (can. 8) ainsi que les conciles de Néocésarée (can. 3 et 7) et d'Ancyre (can. 19). On ne prétend cependant pas enlever l'espèce de tare attachée aux secondes noces ; au contraire, le concile juge la prière et le jeûne nécessaires pour effacer cette faute. Par ces mots du texte : « après un peu de temps, » ὀλίγου χρόνου παρελθόντος, on voit clairement que celui qui s'était marié deux fois ne pouvait être admis à la communion immédiate- [7
ment après son second mariage.

Dans notre traduction, nous avons relié les mots κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα avec ἀποδίδοσθαι αὐτοῖς τὴν κοινωνίαν, ce qui donne le sens : « on doit, conformément *aux règles ecclésiastiques*, les recevoir ; » mais si l'on relie ces premiers mots avec συναφθέντας δευτέροις γάμοις, comme l'a fait Denys le Petit[1], on arrive à une tautologie, puisque le mot νομίμως indique déjà que les secondes noces sont permises par la loi.

On peut se demander le sens de ces mots : « et qui ne sont pas mariés secrètement. » Les commentateurs du moyen âge cités plus haut disent que le digame ne doit pas, avant la célébration des secondes noces, avoir eu commerce avec la personne qu'il épouse : car, dans le cas contraire, il serait traité en fornicateur, et ne pourrait être admis, après un court espace de temps, à la communion.

Il s'agit dans ce canon de la bigamie successive, ou des secondes noces, comme on le voit par ces paroles : « qui ont régulièrement et d'une manière conforme aux canons (νομίμως) contracté un second mariage. » Dans l'ancienne Église, la bigamie simultanée, loin d'être permise, était regardée comme un détestable adultère. L'opinion était même si sévère, que l'Église primitive a eu beaucoup de peine à faire tolérer les secondes noces.

1. *De his qui, secundum ecclesiasticam regulam, libere ac legitime secundis nuptiis juncti sunt, nec occulte nuptiarum copulam fecerunt : oportet ut, parvo tempore transacto vacent orationibus et jejuniis, quibus etiam juxta indulgentiam communionem reddi decrevimus.* (H. L.)

Can. 2.

Περὶ τοῦ, τοὺς ἐξαμαρτάνοντας ἐν διαφόροις πταίσμασιν, καὶ προσκαρτεροῦντας τῇ προσευχῇ τῆς ἐξομολογήσεως καὶ τῆς μετανοίας, καὶ τὴν ἀποστροφὴν τῶν κακῶν τελείαν ποιουμένους, κατὰ τὴν ἀναλογίαν τοῦ πταίσματος, καιροῦ μετανοίας δοθέντος αὐτοῖς, τοὺς τοιούτους, διὰ τοὺς οἰκτιρμοὺς καὶ τὴν ἀγαθότητα τοῦ Θεοῦ, προσάγεσθαι τῇ κοινωνίᾳ.

Les pécheurs de diverse sorte qui ont persisté dans leurs sentiments de confession et de pénitence et qui se sont tout à fait éloignés du mal, doivent, par égard pour la miséricorde et pour la bonté de Dieu, être admis de nouveau à la communion ; on leur imposera cependant un temps de pénitence proportionné à la gravité de leur faute.

Van Espen [1] et d'autres ont pensé que ce canon visait les pécheurs coupables de plusieurs crimes différents. Le concile se demandait donc si celui qui était non seulement un grand pécheur, mais qui l'était à plusieurs titres, devait être de nouveau admis à la communion. Pour moi je pense que par ces mots : τοὺς ἁμαρτάνοντας ἐν διαφέροις πταίσμασιν, on veut dire simplement : « les pécheurs de diverses
[2] catégories doivent être traités d'après la nature de leur chute. » L'expression κατὰ τὴν ἀναλογίαν τοῦ πταίσματος prouve qu'il ne s'agit pas nécessairement des différents crimes dont un seul homme s'est rendu coupable ; en effet, ces mots grecs ne sont pas au pluriel, mais au singulier.

Van Espen est, par contre, tout à fait dans le vrai lorsque, avec L'Aubespine, il soutient que ces mots : « s'ils persistent dans leurs sentiments de confession (ἐξομολογήσεως) et de pénitence, » n'ont pas trait au sacrement de pénitence [2]. Dans ce cas, en effet, l'expression *persistent* ne s'expliquerait guère. Il s'agit plutôt ici de cette confession qui faisait partie de la prière récitée en présence de Dieu et des fidèles, et qui précédait la confession sacramentelle et l'absolution. Ce canon a passé de la traduction d'Isidore dans le *Corpus juris canonici,* causa XXVI, quæst. VII, can. 4.

Can. 3.

Περὶ τοῦ, μὴ δεῖν πρόσφατον φωτισθέντα, προσάγεσθαι ἐν τάγματι ἱερατικῷ.

1. Van Espen, *op. cit.*, p. 158.
2. Ceci nous paraît entièrement faux. Toute la discipline pénitentielle d'autrefois comportait la réintégration après un laps plus ou moins long d'années de pénitence. (H. L.)

Que ceux qui ont été baptisés depuis peu ne soient pas élevés à la cléricature.

Le concile de Nicée avait porté une ordonnance analogue dans son second canon.

Can. 4.

Περὶ τοῦ, μὴ δεῖν ἱερατικοὺς δανείζειν καὶ τόκους καὶ τὰς λεγομένας ἡμιολίας λαμβάνειν.

Que les clercs ne pratiquent pas l'usure, ne prennent pas d'intérêts ni ce que l'on a appelé la moitié en plus [1].

Cette défense avait été portée par le canon 17e de Nicée. Denys le Petit et Isidore ont inscrit ce canon sous le n° 5, et ils ont, au contraire, inséré en quatrième lieu le canon qui suit et qui est le cinquième dans le texte grec. Ce canon se trouve aussi dans le *Corpus juris canonici*, dans le *Décret* de Gratien, distinct. XLVI, c. 9.

Can. 5.

Περὶ τοῦ, μὴ δεῖν τὰς χειροτονίας ἐπὶ παρουσίᾳ ἀκροωμένων γίνεσθαι.

Que les ordinations ecclésiastiques ne doivent pas être conférées en présence des *audientes*.

Les pénitents ne pouvant assister au service divin entier, il leur était interdit d'assister aux ordinations [2]. Balsamon et Zonaras croient qu'il ne s'agit pas ici de l'ordination, mais du choix des nou- [7
veaux ecclésiastiques, et ils disent que les *audientes* en étaient exclus parce que, avant d'y procéder, on faisait connaître les fautes et les défauts des candidats à l'état ecclésiastique. On comprend dès lors que l'on n'ait pas voulu permettre l'accès de ces assemblées à tout le monde, et, en particulier, à ceux qui à cause de leurs péchés étaient rangés dans la catégorie des pénitents.

Can. 6.

Περὶ τοῦ, μὴ συγχωρεῖν τοῖς αἱρετικοῖς εἰσιέναι εἰς τὸν οἶκον τοῦ Θεοῦ, ἐπιμένοντας τῇ αἱρέσει.

1. Voir notre explication du canon 17e de Nicée, p. 606, note 1, et principalement la page 607, au sujet de l'ἡμιολίας. (H. L.)

2. Nous estimons que les *audientes* sont ici bien plutôt les catéchumènes, on veut dire que l'ordination, comme la messe, est réservée à la présence des initiés. — Quant à la différence entre ordination et choix des nouveaux ecclésiastiques, elle ne nous paraît répondre à rien. (H. L.)

Qu'il soit défendu aux hérétiques de franchir le seuil de la maison de Dieu, aussi longtemps qu'ils s'obstineront dans leur hérésie.

Le concile de Laodicée renchérit sur les autres conciles qui voyaient avec plaisir païens, juifs et hérétiques assister à la *missa catechumenorum*, c'est-à-dire aux lectures et aux sermons qui précédaient l'office divin proprement dit ; ces conciles espéraient qu'ils retireraient de leur assistance quelque profit. Telle a été, en particulier, l'opinion du quatrième concile de Carthage (can. 84), tenu en 398 [1].

CAN. 7.

Περὶ τοῦ, τοὺς ἐκ τῶν αἱρέσεων, τουτέστιν Νουατιανῶν, ἤτοι Φωτεινιανῶν ἢ Τεσσαρεσκαιδεκατιτῶν ἐπιστρεφομένους, εἴτε (κατηχουμένους), εἴτε πιστοὺς τοὺς παρ' ἐκείνοις, μὴ προσδέχεσθαι, πρὶν ἀναθεματίσωσι πᾶσαν αἵρεσιν, ἐξαιρέτως δὲ ἐν ᾗ κατείχοντο· καὶ τότε λοιπὸν τοὺς λεγομένους παρ' αὐτοῖς πιστούς, ἐκμανθάνοντας τὰ τῆς πίστεως σύμβολα, χρισθέντας τε τῷ ἁγίῳ χρίσματι, οὕτω κοινωνεῖν τῷ μυστηρίῳ τῷ ἁγίῳ.

Que ceux qui reviennent des hérésies, c'est-à-dire des novatiens ou des photiniens ou des quartodécimans (tessarescaidécatistes), qu'ils aient été dans ces sectes, catéchumènes ou fidèles, ne soient pas reçus avant d'avoir anathématisé toutes les hérésies, et, en particulier, celles dont ils sortent. Ceux d'entre eux qui dans ces sectes sont appelés fidèles pourront participer au saint mystère, après avoir appris le symbole de la foi et avoir été oints du saint chrême.

Le concile tient pour valide le baptême des susdites sectes ; il ne prescrit donc pas d'en rebaptiser les anciens membres. Cette manière de faire s'explique d'autant mieux que quelques-unes de ces sectes professaient sur la Trinité les doctrines de l'Église catholique ; à proprement parler les quartodécimans, de même que les novatiens, n'étaient pas hérétiques, et si le concile leur donne ce nom, ce ne peut être qu'au sens large, car le mot αἵρεσις est ici tout à fait identique au mot parti ou au mot secte.

La question est moins facile à résoudre en ce qui concerne les

1. C'est-à-dire des *Statuta Ecclesiæ antiqua*, la collection arlésienne bien connue. Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 984 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 958 ; Peters, *Les prétendus 104 canons du IVe concile de Carthage de l'an 398*, dans le *Compte rendu du Congrès scientifique international des catholiques à Bruxelles, 1894*, in-8, Bruxelles, 1895, Sciences religieuses, p. 220-281 ; A. Malnory, *Saint Césaire, évêque d'Arles*, in-8, Paris, 1894, p. 50 sq. (H. L.)

Photiniens. Ceux-ci avaient des opinions hérétiques, et contraires à la doctrine de l'Église, au sujet de la Trinité. On devait donc hésiter avant de déclarer valide le baptême conféré par eux. Nous lisons, en [7 outre, dans un concile d'Arles célébré en 452 la déclaration suivante : *Photinianos sive paulianistas secundum patrum statuta baptizari oportere* [1]. Enfin, si nous ajoutons à tout cela que le mot de *photiniani* manque dans la *Breviatio canonum* de Ferrand n. 177 (mort en 548) ainsi que dans l'ancienne traduction d'Isidore [2], dans un manuscrit de Lucques [3] et dans un manuscrit de Paris [4], on comprend très bien que l'on ait mis en doute l'authenticité de ce mot. Elle a été formellement niée par Baronius, Binius, dom Ceillier et d'autres [5].

Nous devons encore remarquer que le texte grec de ce canon contient une lacune ; il ne porte pas le mot κατηχουμένους que nous avons inséré entre parenthèses. Il est évident que cette lacune ne peut provenir que de l'oubli d'un copiste ; elle n'existait pas, du reste, dans les exemplaires utilisés par Denys le Petit, Isidore et autres auteurs anciens, de même que dans Balsamon.

CAN. 8.

Περὶ τοῦ, τοὺς ἀπὸ τῆς αἱρέσεως τῶν λεγομένων Φρυγῶν ἐπιστρέφοντας, εἰ καὶ ἐν κλήρῳ νομιζομένῳ παρ' αὐτοῖς τυγχάνοιεν, εἰ καὶ μέγιστοι λέγοιντο, τοὺς τοιούτους μετὰ πάσης ἐπιμελείας κατηχεῖσθαί τε καὶ βαπτίζεσθαι ὑπὸ τῶν τῆς Ἐκκλησίας ἐπισκόπων τε καὶ πρεσβυτέρων.

Que ceux qui reviennent de l'hérésie des phrygiens (montanistes) soient instruits dans la religion avec le plus grand soin ; ils doivent aussi être baptisés par les évêques et les prêtres de l'Église. Cette règle s'observera même à l'égard de ceux qui faisaient partie du prétendu clergé de cette hérésie, et qui en étaient les membres les plus considérés.

Le concile déclare invalide le baptême des montanistes, tandis que dans le canon précédent il regardait comme valide le baptême

1. Hardouin, *op. cit.*, t. II, p. 774. On a souvent rapproché les photiniens des partisans de Paul de Samosate ; c'est, par exemple, ce qu'a fait Rufin dans sa traduction du 19e (21e) canon de Nicée, dans son *Hist. eccl.*, I (X), c. 6.

2. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. V, col. 585.

3. *Id.*, t. II, col. 591.

4. Fuchs, *Bibliothek der Kirchenversammlungen*, t. II, p. 322 ; D. Ceillier, *Hist. génér. aut. ecclés.*, t. IV, p. 727.

5. Baronius, *Annales*, t. IV, append., n. 6 ; Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 595 ; D. Ceillier, *op. cit.*, t. IV, p. 727.

des novatiens et des quartodécimans. Il en résulte qu'on soupçonnait les montanistes de professer des opinions hérétiques sur la Trinité. D'autres autorités de l'antiquité chrétienne n'ont pas par-
[755] tagé ce soupçon et l'on a hésité longtemps sur la validité du baptême des montanistes. Denys le Grand, évêque d'Alexandrie, le tenait pour valide [1], tandis que notre concile et le second concile général sont d'un sentiment opposé, sans parler du concile d'Iconium, qui, en 235, déclarait invalide tout baptême conféré par les hérétiques. Ces hésitations de l'ancienne Église s'expliquent par les raisons suivantes :

α) D'un coté les montanistes, et en particulier Tertullien, protestaient qu'ils avaient la même foi, les mêmes sacrements et surtout le même baptême (*eadem lavacri sacramenta*), que les catholiques [2]. Saint Épiphane parle de même [3] et affirme que les montanistes ont sur le Père, le Fils et le Saint-Esprit la même doctrine que l'Église catholique.

β) D'autres Pères de l'Église ont eu moins bonne opinion des montanistes qui s'exprimaient parfois d'une manière si ambiguë, que l'on pouvait croire qu'ils identifiaient Montan avec le Saint-Esprit. Tertullien lui-même citant une sentence de Montan emploie cette expression : « Le Paraclet parle. » Firmilien de Césarée, saint Cyrille de Jérusalem, Basile le Grand et d'autres Pères ont reproché aux montanistes cette intolérable identification, et rejeté comme invalide leur baptême.

γ) Saint Basile est le plus explicite contre eux. Il croit que les montanistes ont baptisé au nom du Père, du Fils, de Montan et de Priscilla. Il est très probable, ainsi que Tillemont l'a présumé, que si saint Basile a parlé de la bizarrerie d'un tel baptême, c'est qu'il supposait que les montanistes identifiaient Montan avec le Saint-Esprit ; nous pouvons croire avec Baronius que les montanistes n'ont pas modifié la formule du baptême. Mais si cette opinion est probable, elle n'est pas prouvée, et la manière équivoque dont les montanistes parlent de Montan et du Saint-Esprit donne fort à penser ; nous nous expliquons donc très bien que, par prudence, on n'ait pas voulu accepter leur baptême comme valide.

δ) Il ne faut pas oublier enfin qu'un nombre considérable de mon-

1. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. II, p. 200 ; Baronius, *Annales*, ad ann. 260, n. 16.
2. Tertullien, *De velandis virginibus*, c. I, *P. G.*, t. II, col. 937.
3. S. Épiphane, *Hæres.*, XLVIII, n. 1, *P. G.*, t. XLI, col. 856.

tanistes, c'est-à-dire toute l'école d'Eschine, ont embrassé les erreurs des sabelliens, et le baptême de ceux-là était évidemment invalide [1].

Remarquons en terminant le commentaire de ce canon, que par ces mots du texte εἰ καὶ μέγιστοι λέγοιντο (*et ceux qui étaient regardés comme les premiers*), Zonaras et Balsamon supposent avec [75] raison que le concile désigne les clercs les plus importants, de même que les docteurs des montanistes [2].

CAN. 9.

Περὶ τοῦ, μὴ συγχωρεῖν εἰς τὰ κοιμητήρια ἢ εἰς τὰ λεγόμενα μαρτύρια πάντων τῶν αἱρετικῶν ἀπιέναι τοὺς τῆς Ἐκκλησίας, εὐχῆς ἢ θεραπείας ἕνεκα, ἀλλὰ τοὺς τοιούτους, ἐὰν ὦσι πιστοί, ἀκοινωνήτους γίνεσθαι μέχρι τινός· μετανοοῦντας δὲ καὶ ἐξομολογουμένους ἐσφάλθαι, παραδέχεσθαι.

Il ne faut pas permettre que les membres de l'Église se rendent dans les cimetières ou dans ce qu'on appelle les *martyria*, de n'importe quels hérétiques, pour y prier ou y célébrer le service divin. Les fidèles qui n'observent pas cette règle seront exclus pendant quelque temps ; toutefois s'ils font pénitence et reconnaissent leurs fautes, ils seront réintégrés.

Par cette prohibition de communiquer *in sacris* le concile parle des *martyria* élevés en l'honneur des hérétiques mis à mort pendant une persécution et auxquels leurs coreligionnaires s'empressaient d'ériger une chapelle et d'y célébrer un culte [3].

CAN. 10.

Περὶ τοῦ, μὴ δεῖν τοὺς τῆς Ἐκκλησίας ἀδιαφόρως πρὸς γάμου κοινωνίαν συνάπτειν τὰ ἑαυτῶν παιδία αἱρετικοῖς.

Que les membres de l'Église ne marient pas indifféremment leurs enfants avec des hérétiques.

Fuchs remarque au sujet de l'expression ἀδιαφόρως, c'est-à-dire *indifféremment, sans distinction* : « Le concile ne veut pas dire que l'on doit marier ses enfants avec certains hérétiques à l'exclusion des autres ; mais bien qu'il n'est pas indifférent de marier ses en-

1. Hefele, art. *Montan*, dans le *Kirchenlexicon*, t. VII, p. 264 sq.
2. *Id.*, cf. Beveridge, *Synodicon seu Pandectæ canonum*, t. I, p. 456.
3. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. V, c. XVIII, *P. G.*, t. XX, col. 476 sq. [Cf. H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, in-12, Paris, 1904, t. I, p. 350, 362, 365. (H. L.)]

fants avec des hérétiques ou à des orthodoxes [1]. » Le concile d'Elvire dit dans son 16e canon : *Hæretici si se transferre noluerint ad ecclesiam catholicam, nec ipsis catholicas dandas esse puellas.* Le IVe concile général recommanda expressément aux clercs inférieurs de l'Église l'observation de cette règle [2].

L'ordonnance du concile de Chalcédoine a fait croire à Zonaras et à Balsamon que le concile de Laodicée s'était aussi borné à interdire aux clercs inférieurs de l'Église de marier leur enfants à des hérétiques ; mais Van Espen a prouvé que cette défense avait une portée générale [3].

CAN. 11.

Περὶ τοῦ, μὴ δεῖν τὰς λεγομένας πρεσβύτιδας, ἤτοι προκαθημένας, ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ καθίστασθαι.

757] Que les soi-disant *presbutides* ou *presidentes* ne soient pas ordonnées dans l'Église.

On se demande ce que ce canon veut dire, et on a sur ce point émis divers avis. Il faut d'abord voir ce que signifient ces mots : πρεσβύτιδες et προκαθήμεναι (*presbutides* et *presidentes*). Un passage de saint Épiphane fournit quelques éclaircissements. Il dit, dans sa dissertation contre les collyridiennes [4]: « Il n'a jamais été permis aux femmes d'offrir le sacrifice ; les collyridiennes s'arrogent donc un droit qu'elles n'ont pas. Il n'est permis aux femmes que de servir. C'est pour cela qu'il n'y a dans l'Église que des diaconesses ; si on appelle *presbutides* celles qui sont plus âgées, il faut se garder de confondre ce mot avec celui de *presbytériennes* ; celles-ci seraient des *prêtresses* (ἱέρειας), tandis que πρεσβύτιδες ne désigne que *l'âge* et signifie les *seniores.* » Ce texte permettrait de supposer qu'il s'agit aussi dans le canon de Laodicée des *diaconesses supérieures*, placées au-dessus des diaconesses ordinaires (προκαθήμεναι). Le sens de la défense serait, qu'à l'avenir, on ne doit plus instituer de ces presbutides ou diaconesses supérieures, probablement parce qu'elles voulaient outre passer leurs pouvoirs.

Néander, Fuchs et d'autres pensent au contraire que, dans ce

1. Fuchs, *Bibliothek der Kirchenversammlungen*, part. II, p. 324.
2. Canon 14e.
3. Van Espen, *op. cit.*, p. 160.
4. S. Épiphane, *Hæres.*, LXXIX, n. 4, *P. G.*, t. XLII, col. 745.

canon, les mots *presbutides* et *presidentes* désignent les simples diaconesses. Celles-ci, ayant la surveillance des femmes de la communauté, pouvaient être appelées présidentes, et aussi parce saint Paul n'ayant admis en qualité de diaconesses que des veuves âgées de plus de soixante ans, elles pouvaient recevoir le nom de presbutides. Ajoutons que plus tard, quand cette prescription de l'Apôtre ne fut plus observée à la lettre, on continua à recommander de ne choisir pour diaconnesses que des personnes âgées. Ainsi le concile de Chalcédoine exige, dans son 15e canon, que les diaconesses aient au moins quarante ans ; l'empereur Théodose [75
veut soixante ans [1].

En admettant que ce 11e canon parle des diaconesses, on doit se demander le sens de ces mots : « elles ne doivent pas ἐν ἐκκλησίᾳ καθίστασθαι. » Ceci peut signifier : *a*) « à l'avenir on ne doit plus instituer de diaconesses ; » *b*) « à l'avenir elles ne seront plus ordonnées solennellement dans l'église. » La première traduction est en contradiction avec les faits : car longtemps après le concile de Laodicée, l'Église grecque eut des diaconesses. Ainsi, en 692, le 14e canon du concile *in Trullo* décrétait que « nulle ne devait être ordonnée diaconesse avant l'âge de quarante ans ». On serait, d'après cela, porté à adopter la seconde explication : « à l'avenir elles ne doivent plus être ordonnées solennellement dans l'Église. » Néander s'est prononcé pour cette dernière explication. Il est certain que plusieurs conciles postérieurs à celui de Laodicée ont expressément interdit de pratiquer pour les diaconesses une sorte d'ordination [2] ; ils ont défendu que l'ancienne pratique restât en vigueur ; c'est, par exemple, ce qu'a fait le premier concile d'Orange (*Arausicanum I*) tenu en 441 ; son 26e canon porte : *diaconæ omnimodis non ordinandæ*. De même un concile tenu à Epaone, en 517, canon 21e, et le second concile d'Orléans ; en 533, canon 18e. Mais à l'époque du concile *in Trullo*, il n'existait pas, au moins dans l'Église grecque, une ordination des diaconesses, c'est-à-dire une χειροτονία ; en outre, notre canon ne parle pas d'une consécration solennelle, il ne parle même pas de l'ordination, mais simplement de καθίστασθαι. Pour ces diverses raisons, nous nous croyons obligés d'envisager ce canon comme une défense d'ordonner à l'avenir des diaconesses ou des presbutides.

1. *Cod. theodos.*, l. XVI, tit. II, lex 27.
2. Voyez, sur ce point, les *Constitutions apostoliques*, l. VIII, c. XIX.

Zonaras et Balsamon disent [1] : les presbutides ne sont pas des diaconesses supérieures, mais des femmes d'un certain âge, prises dans la communauté, auxquelles on confiait la surveillance des femmes présentes à l'église. Le concile de Laodicée aurait aboli cette institution, par suite des abus auxquels elle donnait naissance ; ces femmes ayant « par orgueil et par cupidité abusé de leur position ». Cette explication a été adoptée par les correcteurs romains du *Cor-*
759] *pus juris*, dans leurs notes sur le c. 19, dist. XXXII (le canon actuel y a été inséré d'après la traduction d'Isidore), et plus tard par Van Espen [2]. La traduction d'Isidore, donnée dans le *Corpus juris*, a un caractère tout particulier. D'une part elle prend le mot de *presbutide* dans le sens que nous lui avons donné, en nous appuyant sur un texte de saint Épiphane, et, d'autre part, elle attribue au mot καθίστασθαι le sens essentiel d'ordination, que Néander lui a donné. Isidore dit, en effet : *Mulieres, quæ apud Græcos presbyteræ appellantur, apud nos autem viduæ, seniores, univiræ et matriculariæ nominantur, in Ecclesia tanquam ordinatas constitui non debere.* Denys le Petit a traduit d'une manière plus laconique : *quod non oporteat eas quæ dicuntur presbyteræ vel præsidentes in Ecclesiis ordinari.* On voit par cette traduction qu'il ne se prononce ni pour l'une ni pour l'autre de nos deux explications.

Can. 12.

Περὶ τοῦ, τοὺς ἐπισκόπους κρίσει τῶν μητροπολιτῶν καὶ τῶν πέριξ ἐπισκόπων καθίστασθαι εἰς τὴν ἐκκλησιαστικὴν ἀρχήν, ὄντας ἐκ πολλοῦ δεδοκιμασμένους, ἔν τε τῷ λόγῳ τῆς πίστεως, καὶ τῇ τοῦ εὐθέως λόγου πολιτείᾳ.

Que les évêques doivent être préposés au gouvernement de l'Église, d'après la décision du métropolitain et des évêques voisins (c'est-à-dire de la même province ecclésiastique), après toutefois que l'on sera suffisamment convaincu de leur orthodoxie et de leurs bonnes mœurs.

Voyez le 4e canon de Nicée. Ce canon a passé dans le *Corpus juris canonici*, d'après la traduction de Denys le Petit dans Gratien (dist. XXIV, c. 4).

Can. 13.

Περὶ τοῦ, μὴ τοῖς ὄχλοις ἐπιτρέπειν τὰς ἐκλογὰς ποιεῖσθαι τῶν μελλόντων καθίστασθαι εἰς ἱερατεῖον.

1. Beveridge, *Synodicon*, t. I, p. 458.
2. Van Espen, *op. cit.*, p. 161.

lui, le concile aurait voulu une absolue uniformité dans les prières, tandis que d'après Van Espen l'ordonnance synodale ne porterait que sur les prières de none et des vêpres.

Si l'interprétation de Zonaras était exacte le concile n'aurait pas seulement parlé de ces dernières prières, il aurait dit d'une manière générale : « tous les diocèses doivent employer les mêmes formules de prières. »

Can. 19.

Περὶ τοῦ, δεῖν ἰδίᾳ πρῶτον, μετὰ τὰς ὁμιλίας τῶν ἐπισκόπων, τῶν κατηχουμένων εὐχὴν ἐπιτελεῖσθαι, καὶ μετὰ τὸ ἐξελθεῖν τοὺς κατηχουμένους, τῶν ἐν μετανοίᾳ τὴν εὐχὴν γίνεσθαι, καὶ τούτων προσελθόντων, ὑπὸ χεῖρα καὶ ὑποχωρησάντων, οὕτως τὰς τῶν πιστῶν εὐχὰς γίνεσθαι τρεῖς, μίαν μὲν τὴν πρώτην, διὰ σιωπῆς· τὴν δὲ δευτέραν καὶ τρίτην, διὰ προσφωνήσεως πληροῦσθαι· εἶθ' οὕτω τὴν εἰρήνην δίδοσθαι· καὶ μετὰ τὸ, τοὺς πρεσβυτέρους δοῦναι τῷ ἐπισκόπῳ τὴν ερήϊνην, τότε τούς λαϊκοὺς τὴν εἰρήνην διδόναι· καὶ οὕτω τὴν ἁγίαν προσφορὰν ἐπιτελεῖσθαι· καὶ μόνοις ἐξὸν εἶναι τοῖς ἱερατικοῖς εἰσιέναι εἰς θυσιαστήριον καὶ κοινωνεῖν.

La prière pour les catéchumènes devra se dire à part après l'homélie de l'évêque ; après le départ des catéchumènes, on dira la prière pour les pénitents, et, après que ceux-ci ont reçu l'imposition des mains et sont également sortis, on dira trois prières pour les fidèles, la première à voix basse, la seconde et la troisième à haute voix. Ensuite on se donne la paix. Après que les prêtres auront donné la paix à l'évêque, les laïques se la donneront aussi ; après on offrira le saint sacrifice (προσφορὰ), il ne sera permis qu'aux seuls clercs (ἱερατικοῖς) de s'approcher de l'autel du sacrifice (θυσιαστήριον) et d'y communier.

Van Espen suppose que ce canon ne parle pas de la prière de l'évêque sur les catéchumènes et sur les pénitents, mais des prières des pénitents pour eux-mêmes. Il semble cependant plus probable [764]
que ce canon a en vue les prières après la prédication prescrites dans les anciennes liturgies *sur* et *pour* les fidèles de chaque état : les prières qui de nos jours se disent à la messe, après l'homélie, sont une réminiscence de ces anciennes prières. Denys le Petit qui a compris ce canon dans le même sens traduit : *Orationes super catechumenos, et super eos qui sunt in pænitentia.* Au sujet des prières qui se font pour le peuple, il n'écrit pas *super populum* ou *super fideles* mais *orationes fidelium*, parce que ces prières prescrites pour le peuple étaient probablement récitées par les fidèles. On en peut

on en revenait à l'ancienne coutume, et les évêques s'envoyaient mutuellement, au lieu d'eulogies, le pain consacré, c'est-à-dire la sainte Eucharistie. Le concile de Laodicée défend cet usage, probablement par respect pour le Saint-Sacrement.

Binterim [1] s'appuyant sur ce que chez les Grecs, comme chez les Latins, le pain destiné à l'Eucharistie recevait, dès avant la consécration, le nom de *sancta* ou de ἅγια, donne une explication [qui peut paraître ingénieuse] ; mais il ne faut pas oublier que ce pain destiné à l'Eucharistie ne recevait l'épithète de *sancta* que par
1] anticipation et en vue de la consécration qui devait suivre.

Binterim ajoute que, dans le canon actuel, le mot ἅγια ne désigne pas du pain consacré, mais du pain pouvant être consacré. Il suppose que l'on envoyait souvent, au lieu d'eulogies, ce pain non consacré, et c'est ce que le concile de Laodicée défendrait de faire pendant le temps pascal, mais il ne le défendrait pas pour le reste de l'année. — On comprend que Binterim ne peut pas justifier son opinion. Il ne peut non plus prouver l'envoi, comme eulogies, de portions du pain non consacré.

Le même auteur a imaginé une seconde hypothèse. On sait que chez les Grecs on ne consacrait pas tout le pain préparé pour la sainte Eucharistie : on se contentait d'en consacrer un morceau découpé en carré au moyen de ce qu'on appelait la sainte lance. Le reste du pain était partagé en petits morceaux qui, pendant la messe, demeuraient sur l'autel ou à côté, et, après la messe, étaient distribués à ceux qui n'avaient pas communié. Ces débris du pain destiné à la consécration s'appelaient ἀντίδωρα. Binterim a cru que ces ἀντίδωρα étaient envoyés comme eulogies avec l'épithète d'ἅγια. La preuve reste à faire et Binterim avoue que ces ἀντίδωρα n'ont jamais été appelés « eulogies », or le canon de Laodicée parle des eulogies ; d'un autre côté, on n'entrevoit aucun motif qui pût déterminer le concile de Laodicée à prohiber l'envoi de ces ἀντίδωρα, de même que celui de tout autre pain non consacré.

Can. 15.

Περὶ τοῦ, μὴ δεῖν, πλὴν τῶν κανονικῶν ψαλτῶν, τῶν ἐπὶ τὸν ἄμϐωνα ἀναϐαινόντων καὶ ἀπὸ διφθέρας ψαλλόντων, ἑτέρους τινὰς ψάλλειν ἐν Ἐκκλησίᾳ.

Que personne ne chante à l'église, à l'exception des psalmistes cano-

1. Binterim, *Denkwürdigkeiten*, t. IV, part. 3, p. 535 sq.

niques (ordonnés) pour chanter les psaumes, qui montent sur l'ambon et qui chantent d'après le livre.

Les remarques faites au sujet de l'expression ἐν κανόνι ἐξεταζόμενοι du 16ᵉ canon de Nicée peuvent prouver que, dans le canon actuel, il faut entendre par les mots κανονικοῖς ψάλταις des chantres institués par l'Église et faisant jusqu'à un certain point partie du clergé. On se demande si le concile de Laodicée a voulu interdire à tous les laïques de prendre part au chant, suivant l'opinion de Bini et d'autres [1], ou bien s'il se borne à défendre à ceux qui ne sont pas chantres de *chanter avant les autres*. Van Espen et Néander [2] adoptent [7 ce dernier sens, en se fondant sur ce fait que, dans l'Église grecque, le peuple a continué de prendre part au chant après la célébration du concile de Laodicée ; ce point est facile à établir d'après les écrits de saint Jean Chrysostome et de saint Basile. Bingham a une opinion singulière. Il voit dans ce canon la défense faite au peuple de chanter et même d'accompagner le chant, mais seulement pour un certain temps [3]. Nous croyons l'explication de ce canon par Van Espen et Néander tout à fait conforme à la vérité.

Can. 16.

Περὶ τοῦ, ἐν σαββάτῳ εὐαγγέλια μεθ' ἑτέρων γραφῶν ἀναγινώσκεσθαι.

Que le samedi on doit lire publiquement les Évangiles et d'autres parties de l'Écriture.

Néander [4] a remarqué que ce canon présente un double sens. Ou bien il peut signifier que le samedi et le dimanche, on doit lire, dans l'église, la sainte Écriture et célébrer par conséquent l'office divin ; c'est le sens que l'on retrouve plus loin dans le 49ᵉ canon. On sait, en outre, que plusieurs églises primitives avaient la coutume de solenniser le samedi comme fête de la création [5].

Le canon peut aussi signifier, que certaines églises avaient con-

1. Voir les notes de Bini dans Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 596 ; Herbst, dans *Tüb. theol. Quart.*, 1823, p. 25.
2. Van Espen, *op. cit.*, p. 162 ; Néander, *Kirchengeschichte*, p. 601.
3. Bingham, *Origines*, l. III, c. VII, n. 2.
4. Néander, *op. cit.*, p. 565 sq.
5. *Constitut. apostol.*, l. II, c. LIX ; l. VIII, c. XXXIII ; l. V, c. XV ; Néander, *op. cit.*, p. 565, n. 2 ; Herbst, *op. cit.*, p. 26.

servé la coutume judaïque de ne faire lire le samedi que des fragments de l'Ancien Testament, à l'exclusion des péricopes de l'Évangile ; c'est là ce que le concile de Laodicée aurait entendu prohiber ; mais Néander reconnaît que, dans ce cas, les mots Εὐαγγέλια et ἑτέρων γραφῶν devraient être l'un et l'autre précédés de l'article, et, au lieu de l'expression vague ἑτέρων γραφῶν, le texte devrait porter τῆς παλαιᾶς διαθήκης, de l'Ancien Testament. Nous ajouterons à ces remarques que, vers le milieu et à plus forte raison dans la deuxième moitié du IVe siècle, on ne rencontre plus guère de trace d'esprit judaïsant ; il n'y avait certainement plus d'Église chrétienne ayant pour l'Évangile une répugnance si accentuée. Voyez du reste le canon 29e.

63| CAN. 17.

Περὶ τοῦ, μὴ δεῖν ἐπισυνάπτειν, ἐν ταῖς συνάξεσι, τοὺς ψαλμοὺς, ἀλλὰ διὰ μέσου καθ' ἕκαστον ψαλμὸν γίνεσθαι ἀνάγνωσιν.

Que dans les assemblées pour le service divin on ne chante plus les psaumes immédiatement l'un après l'autre, mais que l'on intercale une leçon après chaque psaume.

Van Espen remarque avec raison que cette règle s'observe encore jusqu'à un certain point dans le bréviaire ; ainsi dans les nocturnes (qui en sont la partie principale), les leçons sont placées entre les psaumes [1].

CAN. 18.

Περὶ τοῦ, τὴν αὐτὴν λειτουργίαν τῶν εὐχῶν πάντοτε καὶ ἐν ταῖς ἐννάταις καὶ ἐν ταῖς ἑσπέραις ὀφείλειν γίνεσθαι.

Que la même prière doit avoir lieu partout aussi bien à la neuvième heure que le soir.

Quelques fêtes se terminaient avec la neuvième heure ; d'autres se poursuivaient jusqu'au soir. Toutes se terminaient par la prière. Le concile de Laodicée réclame dans les deux cas la même prière. Telle est l'explication de ce canon donnée par Van Espen [2], nous la croyons fondée. Zonaras suppose que, dans ce passage le concile ordonne la récitation en tous lieux des mêmes prières. D'après

1. Van Espen, *op. cit.*, p. 163.
2. *Id.*

lui, le concile aurait voulu une absolue uniformité dans les prières, tandis que d'après Van Espen l'ordonnance synodale ne porterait que sur les prières de none et des vêpres.

Si l'interprétation de Zonaras était exacte le concile n'aurait pas seulement parlé de ces dernières prières, il aurait dit d'une manière générale : « tous les diocèses doivent employer les mêmes formules de prières. »

Can. 19.

Περὶ τοῦ, δεῖν ἰδίᾳ πρῶτον, μετὰ τὰς ὁμιλίας τῶν ἐπισκόπων, τῶν κατηχουμένων εὐχὴν ἐπιτελεῖσθαι, καὶ μετὰ τὸ ἐξελθεῖν τοὺς κατηχουμένους, τῶν ἐν μετανοίᾳ τὴν εὐχὴν γίνεσθαι, καὶ τούτων προσελθόντων, ὑπὸ χεῖρα καὶ ὑποχωρησάντων, οὕτως τὰς τῶν πιστῶν εὐχὰς γίνεσθαι τρεῖς, μίαν μὲν τὴν πρώτην, διὰ σιωπῆς· τὴν δὲ δευτέραν καὶ τρίτην, διὰ προσφωνήσεως πληροῦσθαι· εἶθ' οὕτω τὴν εἰρήνην δίδοσθαι· καὶ μετὰ τὸ, τοὺς πρεσβυτέρους δοῦναι τῷ ἐπισκόπῳ τὴν ερήίνην, τότε τούς λαϊκοὺς τὴν εἰρήνην διδόναι· καὶ οὕτω τὴν ἁγίαν προσφορὰν ἐπιτελεῖσθαι· καὶ μόνοις ἐξὸν εἶναι τοῖς ἱερατικοῖς εἰσιέναι εἰς θυσιαστήριον καὶ κοινωνεῖν.

La prière pour les catéchumènes devra se dire à part après l'homélie de l'évêque ; après le départ des catéchumènes, on dira la prière pour les pénitents, et, après que ceux-ci ont reçu l'imposition des mains et sont également sortis, on dira trois prières pour les fidèles, la première à voix basse, la seconde et la troisième à haute voix. Ensuite on se donne la paix. Après que les prêtres auront donné la paix à l'évêque, les laïques se la donneront aussi ; après on offrira le saint sacrifice (προσφορὰ), il ne sera permis qu'aux seuls clercs (ἱερατικοῖς) de s'approcher de l'autel du sacrifice (θυσιαστήριον) et d'y communier.

Van Espen suppose que ce canon ne parle pas de la prière de l'évêque sur les catéchumènes et sur les pénitents, mais des prières des pénitents pour eux-mêmes. Il semble cependant plus probable [7
que ce canon a en vue les prières après la prédication prescrites dans les anciennes liturgies *sur* et *pour* les fidèles de chaque état : les prières qui de nos jours se disent à la messe, après l'homélie, sont une réminiscence de ces anciennes prières. Denys le Petit qui a compris ce canon dans le même sens traduit : *Orationes super catechumenos, et super eos qui sunt in pœnitentia*. Au sujet des prières qui se font pour le peuple, il n'écrit pas *super populum* ou *super fideles* mais *orationes fidelium*, parce que ces prières prescrites pour le peuple étaient probablement récitées par les fidèles. On en peut

conclure qu'il s'agit ici de prières liturgiques *super populum*. La traduction d'Isidore, différente de celle de Denys le Petit, donne raison à l'hypothèse de Van Espen. Il écrit : *Orent etiam hi, qui in pœnitentia sunt constituti.*

Le texte grec prescrit aux prêtres de donner la paix à l'évêque, mais Denys le Petit (et non pas Isidore) traduit conformément à la pratique romaine : *episcopus presbyteris dederit osculum pacis.*

Par analogie avec ce que dit le texte grec, Zonaras écrit [1] que, de même que les prêtres devaient donner la paix à l'évêque, de même les laïques devaient la donner aux prêtres.

Le dernier mot du canon, κοινωνεῖν, doit s'entendre dans ce sens que les clercs ont seuls le droit de s'approcher de l'autel et d'y recevoir la sainte communion.

CAN. 20.

Ὅτι οὐ δεῖ διάκονον ἔμπροσθεν πρεσβυτέρου καθέζεσθαι, ἀλλὰ μετὰ κελεύσεως τοῦ πρεσβυτέρου καθέζεσθαι. Ὁμοίως δὲ ἔχειν τιμὴν καὶ τοὺς διακόνους ὑπὸ τῶν ὑπηρετῶν, καὶ πάντων τῶν κληρικῶν.

Que le diacre ne doit pas s'asseoir en présence du prêtre, si ce n'est lorsqu'il y est invité par celui-ci ; de même, les diacres doivent être honorés par tous les serviteurs et par tous les clercs.

Une ordonnance semblable a été portée par les *Constitutions apostoliques* (l. II, c. LVII). Par les serviteurs dont parle le canon et qu'il distingue des autres clercs, il faut entendre les sous-diacres, ainsi que le fait voir le canon suivant. Gratien a inséré ce canon dans son *Décret*, distinct. XCIII, c. 15.

CAN. 21.

Ὅτι οὐ δεῖ ὑπηρέτας ἔχειν χώραν ἐν τῷ διακονικῷ, καὶ ἅπτεσθαι δεσποτικῶν σκευῶν.

Que les sous-diacres ne doivent pas prendre place dans le *diaconicum*
765] et ne doivent pas toucher les vases sacrés.

Faut-il entendre par *diaconicum* l'endroit où se tenaient les diacres pendant l'office divin, ou bien ce mot a-t-il ici son sens ordinaire dans la langue de l'Église primitive, où il désigne ce que nous appelons maintenant la sacristie ? C'est dans le *diaconicum*, entendu

1. Beveridge, *Synodicon*, t. I, p. 461, 462.

dans ce dernier sens, que se trouvaient les vases et les ornements sacrés. Comme précisément la seconde partie de notre canon parle de ces vases sacrés, il me parait indubitable que le mot *diaconicum* désigne ici la sacristie. Le canon revient à dire : les sous-diacres ne doivent pas s'arroger les fonctions de diacre.

Au sujet des derniers mots du canon, Morin et Van Espen sont d'avis que le concile n'entend pas interdire d'une manière générale aux sous-diacres le maniement des vases sacrés, ce qui n'a jamais été défendu ; le canon ne porterait cette défense que pour l'arrivée solennelle du clergé à l'autel : alors, suivant le rite grec, les vases sacrés sont apportés en grande solennité, et le concile ne veut probablement pas que ce soit par des sous-diacres. Ce canon a été inséré dans le *Corpus juris*, dist. XXIII, c. 26.

CAN. 22.

Ὅτι οὐ δεῖ ὑπηρέτην ὠράριον φορεῖν, οὐδὲ τὰς θύρας ἐγκαταλιμπάνειν.

Que le sous-diacre ne doit ni porter l'*orarium* ni quitter sa place à la porte.

L'*orarium* désigne ce que nous appelons maintenant l'étole. On sait que les sous-diacres ont toujours eu la défense de la porter. On voit que l'une des principales fonctions de ces derniers était de garder les portes pendant l'office divin, c'est-à-dire de faire sortir, au temps voulu, les catéchumènes et les pénitents, et de veiller à ce que l'ordre fût observé dans l'assemblée des fidèles présents à l'église.

Ce canon a passé dans le *Corpus juris*, dist. XXIII, c. 27 ; mai dans la traduction on a, à tort, écrit *hostias* au lieu de *ostia* ; le *correctores Romani* notent que le véritable sens est *ostia*.

CAN. 23.

Ὅτι οὐ δεῖ ἀναγνώστας ἢ ψάλτας ὠράριον φορεῖν καὶ οὕτως ἀναγινώσκειν ἢ ψάλλειν.

Que les lecteurs et les chantres ne portent pas l'*orarium* et qu'ils ne lisent ni ne chantent en le portant.

Voyez le canon precedent, et le *Corpus juris canonici*, dist. XXIII, c. 28.

CAN. 24.

Ὅτι οὐ δεῖ ἱερατικοὺς ἀπὸ πρεσβυτέρων ἕως διακόνων, καὶ ἑξῆς τῆς ἐκκλη-

CAN. 34.

Ὅτι οὐ δεῖ πάντα χριστιανὸν ἐγκαταλείπειν μάρτυρας Χριστοῦ, καὶ ἀπιέναι πρὸς τοὺς ψευδομάρτυρας, τουτέστιν αἱρετικοὺς, ἢ αὐτοὺς πρὸς τοὺς προειρημένους αἱρετικοὺς γενομένους· οὗτοι γὰρ ἀλλότριοι τοῦ Θεοῦ τυγχάνουσιν. Ἔστωσαν οὖν ἀνάθεμα οἱ ἀπερχόμενοι πρὸς αὐτούς.

Aucun chrétien ne doit abandonner les martyrs du Christ pour les faux martyrs, c'est-à-dire pour ceux des hérétiques ou pour les hérétiques eux-mêmes ; car ceux-ci sont loin de Dieu. Celui donc qui passe de leur côté doit être excommunié.

Ce canon défend d'honorer les martyrs étrangers à l'Église orthodoxe. Ce sont les nombreux martyrs des montanistes de la Phrygie qui ont nécessité ce canon. Le canon 9e avait porté la même défense.

CAN. 35.

Ὅτι οὐ δεῖ χριστιανοὺς ἐγκαταλείπειν τὴν Ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ, καὶ ἀπιέναι, καὶ ἀγγέλους ὀνομάζειν, καὶ συνάξεις ποιεῖν, ἅπερ ἀπηγόρευται. Εἴ τις οὖν εὑρεθῇ ταύτῃ τῇ κεκρυμμένῃ εἰδωλολατρείᾳ σχολάζων, ἔστω ἀνάθεμα, ὅτι ἐγκατέλιπε τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, καὶ εἰδωλολατρίᾳ προσῆλθεν.

Que les chrétiens ne doivent pas abandonner l'Église de Dieu et s'en détourner, et vénérer les anges, et introduire un culte (des anges). Cela est défendu. Celui qui se rend coupable de cette idolâtrie dissimulée doit être anathème, parce qu'il oublie Notre-Seigneur Jésus-Christ, le Fils de Dieu, et qu'il passe à l'idolâtrie [1].

[769] Déjà l'apôtre saint Paul avait cru nécessaire de recommander aux chrétiens de Phrygie, dans sa lettre aux Colossiens (II, 18), destinée aussi aux fidèles de Laodicée de ne pas s'adonner au culte superstitieux des anges. Ce culte des anges continua à exister dans ces pays, par conséquent dans l'endroit où se tint notre concile : car, au Ve siècle, Théodoret de Cyr, commentant le passage de saint Paul cité plus haut, dit que le concile de Laodicée avait prohibé « la prière adressée aux anges », τὸ τοῖς ἀγγέλοις προσεύχεσθαι : et que, de son temps, on trouvait encore dans plusieurs endroits de la Phrygie et de la Pisidie « des églises dédiées à saint Michel » [2]. La raison d'être de ce culte des anges se trouvait dans leur situation

1. Voir *Dictionn. d'archéol. chrét.*, t. I, col. 2146. (H. L.)
2. Théodoret, *In Coloss.*, II, 18, *P. G.*, t. LXXXII, col. 613.

Can. 26.

῞Οτι οὐ δεῖ ἐξορκίζειν τοὺς μὴ προαχθέντας ὑπὸ ἐπισκόπων, μήτε ἐν ταῖς ἐκκλησίαις, μήτε ἐν ταῖς οἰκίαις.

Que celui qui n'a pas été ordonné par l'évêque ne doit pas exorciser ni dans l'église, ni dans les maisons.

Balsamon prend ici le mot exorciser (ἐξορκίζειν) dans le sens de « catéchiser les incroyants » (κατηχεῖν ἀπίστους), et Van Espen remarque à ce sujet : « Le démon a sur l'homme une double action : intérieure et extérieure ; par cette dernière il retient l'homme dans l'incroyance ; c'est pour cela que l'instruction catéchétique peut être appelée un exorcisme »[1].

Gratien a inséré ce canon, dist. LXIX, c. 2.

Can. 27.

῞Οτι οὐ δεῖ ἱερατικοὺς ἢ κληρικοὺς ἢ λαϊκούς, καλουμένους εἰς ἀγάπην, [7
μέρη αἴρειν, διὰ τὸ τὴν ὕβριν τῇ τάξει προστρίβεσθαι τῇ ἐκκλησιαστικῇ.

Que les clercs, à quelque degré qu'ils appartiennent, de même que les laïques convoqués à l'agape, n'en emportent pas une partie chez eux, car cela ne fait pas honneur à l'état ecclésiastique.

Van Espen traduit ainsi ce canon[2] : « Quiconque remplit une fonction ecclésiastique, fût-il clerc ou laïque, » etc., et il explique cette traduction en disant que, dans l'Église grecque, on a confié de très bonne heure à des laïques des fonctions ecclésiastiques, de même que, de nos jours, dans l'Église latine, on leur confie les fonctions de portier et d'acolyte[3]. Je crois cependant, en me séparant sur ce point de Van Espen, que, par le mot ἱερατικοῖς, il ne faut pas entendre tous ceux qui exercent une fonction ecclésiastique ; le canon désigne par là les clercs d'un degré supérieur, c'est-à-dire les prêtres et les diacres ; car, dans le 24ᵉ canon précédent, ce même mot ἱερατικοῖς désigne les prêtres et les diacres, soigneusement distingués des autres clercs. Le canon 30ᵉ établit de même trois degrés désignés par ces mots : ἱερατικοί, κληρικοί et ἀσκηταί.

Le canon défend d'emporter quelques restes de l'agape, ce qui dénotait l'avarice, et peut-être aussi constituait une profanation.

1. Van Espen, *op. cit.*, p. 167.
2. *Id.*, p. 168.
3. Je croirais qu'il s'agit de tous ceux qui appartiennent de plus près à l'Eglise, clercs et ascètes. Cf. can. 30. (H. L.)

Ce canon a été inséré dans le *Corpus juris canonici*, distinct. XLII, c. 3.

CAN. 28.

Ὅτι οὐ δεῖ ἐν τοῖς κυριακοῖς ἢ ἐν ταῖς ἐκκλησίαις, τὰς λεγομένας ἀγάπας ποιεῖν, καὶ ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ Θεοῦ ἐσθίειν καὶ ἀκούβιτα στρωννύειν.

Que l'on ne doit point célébrer dans les maisons de Dieu ou dans les églises ce qu'on nomme les agapes, et que l'on ne doit pas manger et habiter dans la maison de Dieu.

Eusèbe emploie le mot κυριακὰ dans le même sens, c'est-à-dire pour désigner les maisons de Dieu [1]. Cette défense et la précédente prouvent que bien des désordres se commettaient à l'occasion de ces agapes, à l'époque où s'est tenu le concile de Laodicée. Il ne parvint pas à bannir complètement des églises les réunions faites pour célébrer les agapes ; aussi le concile *in Trul'o* renouvela-t-il la même ordonnance dans son 74ᵉ canon. Gratien a inséré ce canon, dist. XLII, c. 4.

CAN. 29.

Ὅτι οὐ δεῖ χριστιανοὺς ἰουδαΐζειν καὶ ἐν τῷ σαββάτῳ σχολάζειν, ἀλλὰ ἐργάζεσθαι αὐτοὺς ἐν τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ· τὴν δὲ κυριακὴν προτιμῶντας, εἴγε δύναιντο, σχολάζειν ὡς χριστιανοί. Εἰ δὲ εὑρεθεῖεν Ἰουδαϊσταί, ἔστωσαν ἀνάθεμα παρὰ Χριστῷ.

Que les chrétiens ne doivent pas judaïser et demeurer oisifs le jour du sabbat, mais qu'ils doivent travailler ce jour-là ; qu'ils honorent le jour du Seigneur et s'abstiennent autant que possible, en leur qualité de chrétiens, de travailler en ce jour. S'ils persistent à judaïser, qu'ils soient ana-
[768] thèmes au nom du Christ.

Voyez plus haut le can. 16.

CAN. 30.

Ὅτι οὐ δεῖ ἱερατικοὺς ἢ κληρικοὺς ἢ ἀσκητὰς, ἐν βαλανείῳ μετὰ γυναικῶν ἀπολούεσθαι, μηδὲ παντὰ χριστιανὸν, ἢ λαϊκόν. Αὕτη γὰρ πρώτη κατάγνωσις παρὰ τοῖς ἔθνεσιν.

1. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. IX, c. x, *P. G.*, t. xx, col. 829. [Cf. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, 1907, t. I, p. 378 sq. Pour les agapes et la législation du concile de Laodicée, nous renvoyons à notre étude dans le *Dictionn. d'archéol. chrét.*, t. I, col. 821. (H. L.)]

Que les gens d'Église clercs ou ascètes, ne se baignent pas dans un seul et même bain avec des femmes, car c'est là le plus grand reproche chez les païens [1].

Le concile *in Trullo* (c. 77) a renouvelé ce canon; Gratien l'a inséré dist. LXXXI, c. 28.

CAN. 31.

Ὅτι οὐ δεῖ πρὸς πάντας αἱρετικοὺς ἐπιγαμίας ποιεῖν, ἢ διδόναι υἱοὺς ἢ θυγατέρας· ἀλλὰ μᾶλλον λαμβάνειν, εἴγε ἐπαγγέλοιντο χριστιανοὶ γίνεσθαι.

Que l'on ne doit pas se marier avec des hérétiques quelconques ou bien leur donner ses fils ou ses filles, à moins qu'ils ne promettent de se faire chrétiens.

Voyez plus haut, le can. 10. La première moitié de ce canon est identique au canon 10; mais la deuxième partie apporte une certaine atténuation.

CAN. 32.

Ὅτι οὐ δεῖ αἱρετικῶν εὐλογίας λαμβάνειν, αἵτινές εἰσιν ἀλογίαι μᾶλλον ἢ εὐλογίαι.

Que l'on ne doit pas recevoir les eulogies des hérétiques, car ce sont plutôt des alogies (des malédictions) que des eulogies.

Les ἀλογίαι sont des folies, des choses insensées; pour rendre, autant que possible, l'équivalent grammatical du mot grec, Denys le Petit et Isidore l'ont traduit par *maledictiones*.

Gratien a inséré ce canon, causa I, quæst. I, c. 66.

CAN. 33.

Ὅτι οὐ δεῖ αἱρετικοῖς, ἢ σχισματικοῖς συνεύχεσθαι.

Que l'on ne doit pas prier en commun avec les hérétiques et les schismatiques.

Le canons apostoliques 9e et 45e (44e) contiennent une ordonnance analogue.

1. Voir *Dictionn. d'arch. chrét.*, t. II, col. 81, où ce canon est attribué avec le concile de Laodicée à l'année 320, date que nous ne saurions accepter. (H. L.)

Can. 34.

Ὅτι οὐ δεῖ πάντα χριστιανὸν ἐγκαταλείπειν μάρτυρας Χριστοῦ, καὶ ἀπιέναι πρὸς τοὺς ψευδομάρτυρας, τουτέστιν αἱρετικοὺς, ἢ αὐτοὺς πρὸς τοὺς προειρημένους αἱρετικοὺς γενομένους οὗτοι γὰρ ἀλλότριοι τοῦ Θεοῦ τυγχάνουσιν. Ἔστωσαν οὖν ἀνάθεμα οἱ ἀπερχόμενοι πρὸς αὐτούς.

Aucun chrétien ne doit abandonner les martyrs du Christ pour les faux martyrs, c'est-à-dire pour ceux des hérétiques ou pour les hérétiques eux-mêmes; car ceux-ci sont loin de Dieu. Celui donc qui passe de leur côté doit être excommunié.

Ce canon défend d'honorer les martyrs étrangers à l'Église orthodoxe. Ce sont les nombreux martyrs des montanistes de la Phrygie qui ont nécessité ce canon. Le canon 9e avait porté la même défense.

Can. 35.

Ὅτι οὐ δεῖ χριστιανοὺς ἐγκαταλείπειν τὴν Ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ, καὶ ἀπιέναι, καὶ ἀγγέλους ὀνομάζειν, καὶ συνάξεις ποιεῖν, ἅπερ ἀπηγόρευται. Εἴ τις οὖν εὑρεθῇ ταύτῃ τῇ κεκρυμμένῃ εἰδωλολατρείᾳ σχολάζων, ἔστω ἀνάθεμα, ὅτι ἐγκατέλιπε τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, καὶ εἰδωλολατρίᾳ προσῆλθεν.

Que les chrétiens ne doivent pas abandonner l'Église de Dieu et s'en détourner, et vénérer les anges, et introduire un culte (des anges). Cela est défendu. Celui qui se rend coupable de cette idolâtrie dissimulée doit être anathème, parce qu'il oublie Notre-Seigneur Jésus-Christ, le Fils de Dieu, et qu'il passe à l'idolâtrie [1].

9] Déjà l'apôtre saint Paul avait cru nécessaire de recommander aux chrétiens de Phrygie, dans sa lettre aux Colossiens (ii, 18), destinée aussi aux fidèles de Laodicée de ne pas s'adonner au culte superstitieux des anges. Ce culte des anges continua à exister dans ces pays, par conséquent dans l'endroit où se tint notre concile : car, au ve siècle, Théodoret de Cyr, commentant le passage de saint Paul cité plus haut, dit que le concile de Laodicée avait prohibé « la prière adressée aux anges », τὸ τοῖς ἀγγέλοις προσεύχεσθαι : et que, de son temps, on trouvait encore dans plusieurs endroits de la Phrygie et de la Pisidie « des églises dédiées à saint Michel » [2]. La raison d'être de ce culte des anges se trouvait dans leur situation

1. Voir *Dictionn. d'archéol. chrét.*, t. i, col. 2146. (H. L.)
2. Théodoret, *In Coloss.*, ii, 18, *P. G.*, t. lxxxii, col. 613.

intermédiaire qui leur permettait de présenter à Dieu des prières que les hommes trop éloignés n'auraient pu lui adresser directement.

Il est à peine nécessaire de dire que le concile de Laodicée n'a jamais entendu prohiber le culte des anges tel qu'il existe actuellement dans l'Église, quoique les protestants l'aient souvent prétendu. Saint Augustin, dans son livre *Contra Faustum*, l. XX, c. XXI, et Eusèbe, dans sa *Præparatio evangelica*, l. VII, c. XV[1], ont donné sur cette question l'opinion la plus rationnelle : Puisque l'Église primitive autorisait le culte des martyrs, comment aurait-elle pu interdire le culte des anges entendu dans un bon sens? Notre canon exprime « vénérer les anges » par ὀνομάζειν ἀγγέλους ; c'est ce qui a fait dire dans un capitulaire de Charlemagne de 789 (cap. XVI) que le concile de Laodicée avait défendu de *donner aux anges d'autres noms* que ceux qui étaient autorisés, c'est-à-dire ceux de Michel, de Gabriel et de Raphaël. Peut-être ce capitulaire a-t-il aussi en vue un concile romain, célébré en 745 sous le pape Zacharie, qui, par opposition pour les huit anges invoqués par l'hérétique Adelbert, ne donne que les trois noms d'anges cités plus haut[2].

Enfin il faut remarquer que dans la collection des conciles par Merlin on lit, conformément à plusieurs manuscrits de la traduction de Denys le Petit, *angulos* au lieu de *angelos*, ce qui est évidemment une faute de copiste.

CAN. 36.

Ὅτι οὐ δεῖ ἱερατικοὺς ἢ κληρικοὺς, μάγους ἢ ἐπαοιδοὺς εἶναι, ἢ μαθηματικοὺς ἢ ἀστρολόγους, ἢ ποιεῖν τὰ λεγόμενα φυλακτήρια, ἅτινά ἐστι δεσμωτήρια τῶν ψυχῶν αὐτῶν· τοὺς δὲ φοροῦντας ῥίπτεσθαι ἐκ τῆς Ἐκκλησίας ἐκελεύσαμεν.

Que les clercs d'un degré supérieur ou inférieur ne soient ni sorciers, ni magiciens, ni mathématiciens, ni astrologues ; qu'ils ne fabriquent pas de prétendues amulettes qui sont des chaînes pour leurs âmes. Ceux qui portent de ces prétendues amulettes doivent être excommuniés.

Au sujet des mots ἱερατικοὶ et κληρικοὶ, voyez les remarques sur le canon 27. L'expression μαθηματικοὶ doit, on le comprend facile-

1. Herbst, dans *Tüb. theol. Quartals.*, 1823, p. 33.
2. Van Espen, *Comment.*, p. 169. [Voir *Dictionn. d'arch. chrét.*, t. I, col. 2085, 2088. (H. L.)]

ment, s'entendre dans le vieux sens du mot, c'est-à-dire comme synonyme d'astrologue [1].

Inséré au *Décret* de Gratien, c. XXVI, q. v, c. 4.

Can. 37.

Ὅτι οὐ δεῖ παρὰ τῶν Ἰουδαίων ἢ αἱρετικῶν τὰ πεμπόμενα ἑορταστικὰ λαμβάνειν, μηδὲ συνεορτάζειν αὐτοῖς.

Que l'on n'accepte des juifs et des hérétiques aucun présent de fête et que l'on ne célèbre pas de fête avec eux.

Can. 38.

Ὅτι οὐ δεῖ παρὰ τῶν Ἰουδαίων ἄζυμα λαμβάνειν, ἢ κοινωνεῖν ταῖς ἀσεβείαις αὐτῶν.

Que l'on ne doit pas accepter des juifs des azymes et que l'on ne doit prendre aucune part à leurs sacrilèges.

Can. 39.

Ὅτι οὐ δεῖ τοῖς ἔθνεσι συνεορτάζειν, καὶ κοινωνεῖν τῇ ἀθεότητι αὐτῶν.

Que l'on ne doit pas prendre part aux fêtes des païens ni participer à leurs impiétés.

Can. 40.

Ὅτι οὐ δεῖ ἐπισκόπους καλουμένους εἰς σύνοδον καταφρονεῖν, ἀλλ' ἀπιέναι καὶ διδάσκειν ἢ διδάσκεσθαι, εἰς κατόρθωσιν τῆς Ἐκκλησίας καὶ τῶν λοιπῶν. Εἰ δὲ καταφρονήσειεν ὁ τοιοῦτος ἑαυτὸν αἰτιάσεται· παρεκτὸς, εἰ μὴ δι' ἀνωμαλίαν ἀπολιμπάνοιτο.

Que les évêques qui sont appelés à un concile ne dédaignent pas cette invitation, mais qu'ils y répondent pour dire ou pour apprendre à connaître ce qui peut servir à l'édification de l'Église et des autres (peut-être des *infidèles*). S'ils ne daignent pas venir, ils s'accusent par le fait même, à moins qu'ils n'en soient empêchés par quelque chose d'extraordinaire.

Par ἀνωμαλια, il faut entendre ici la maladie; ainsi Denys le Petit et Isidore traduisent ce mot, l'un par *ægritudinem* et l'autre par *infirmitatem*.

1. Voir *Dictionn. d'archéol. chrét.*, t. I, col. 1784, 1860, au mot : *Amulettes*. (H. L.) Suétone dit dans sa *Vita Tiberii*, c. XXXVI : *expulit et mathematicos* ; dans la *Vita Vitellii*, c. XIV, il fait mention d'un édit de cet empereur, *quo jubebat... urbe Italiaque mathematici excederent.*

CAN. 57.

Ὅτι οὐ δεῖ ἐν ταῖς κώμαις καὶ ἐν ταῖς χώραις καθίστασθαι ἐπισκόπους, ἀλλὰ περιοδευτὰς, τοὺς μέν τοι ἤδη προκατασταθέντας, μηδὲν πράττειν ἄνευ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου τοῦ ἐν τῇ πόλει· ὡσαύτως δὲ καὶ τοὺς πρεσβυτέρους μηδὲν πράττειν ἄνευ τῆς γνώμης τοῦ ἐπισκόπου.

Que l'on ne doit pas établir d'évêque, mais bien de simples visiteurs (περιοδευτὰς), dans les villages et à la campagne ; ceux qui ont été déjà institués ne doivent rien faire sans l'assentiment de l'évêque de la ville, et, de même, les prêtres ne doivent rien faire sans l'assentiment de l'évêque.

Voyez les canons 8e et 10e du concile tenu à Antioche en 341, de même que le canon 13e du concile d'Ancyre et la seconde partie du 6e canon du concile de Sardique. Le canon de Laodicée ordonne que les chorévêques soient désormais remplacés par des prêtres d'un rang supérieur qui auront la mission de visiter les paroisses et les prêtres de la campagne [1]. Tel est le sens qui a été donné à ce canon par Denys le Petit, par Isidore, par les scoliastes grecs, par Van Espen et dom Ceillier [2], Néander [3] et d'autres ; par contre, Herbst [4] a voulu prouver, que περιοδευταὶ ne signifie pas *visiteurs*, mais médecins, c'est-à-dire médecins des âmes, et il le prouve par des passages empruntés aux Pères de l'Église et réunis par Suicer dans son *Thesaurus*.

Binterim a parlé en détail des χορεπίσκοποι [5], et a voulu prouver [7 que les évêques de la campagne étaient de véritables évêques pouvant exercer toutes les fonctions de l'épiscopat. Ce sentiment a été soutenu par Augusti [6]. Thomassin a, au contraire, distingué deux classes de chorévêques, et il prétend que ceux de la première étaient de véritables évêques, tandis que ceux de la seconde avaient le titre d'évêque sans le caractère épiscopal [7]. Holzer a voulu prouver, à son tour, qu'à partir du concile de Laodicée les chorévêques

1. Nous traiterons dans le *Dictionn. d'archéol. chrét.* la question des chorévêques. (H. L.)
2. Van Espen, *op. cit.*, p. 175 ; D. Ceillier, *Hist. génér. aut. ecclés.*, t. IV, p. 733.
3. Neander, *op. cit.*, p. 328.
4. Herbst, dans *Tüb. theol. Quartals.*, 1823, p. 43.
5. Binterim, *Denkwurdigkeiten*, t. I, part. 2, p. 386-414.
6. Augusti, *Denkwurdigkeiten*, t. XI, p. 159.
7. Thomassin, *De nova et veteri Ecclesiæ disciplina*, part. I, l. II, c. I, II.

Que l'on ne doit pas admettre quelqu'un au baptême, après la seconde semaine du jeûne.

L'admission des *competentes* (φωτιζόμενοι) se faisait au commencement du carême.

CAN. 46.

Ὅτι δεῖ τοὺς φωτιζομένους τὴν πίστιν ἐκμανθάνειν, καὶ τῇ πέμπτῃ τῆς ἑβδομάδος ἀπαγγέλλειν τῷ ἐπισκόπῳ ἢ τοῖς πρεσβυτέροις.

Que ceux qui doivent être baptisés apprennent par cœur la foi (le symbole) et qu'ils le récitent le jeudi devant l'évêque ou devant les prêtres.

Ce canon veut-il parler du seul jeudi de la semaine sainte, ou bien de tous les jeudis qui s'écoulaient pendant que l'on instruisait les catéchumènes? Les commentateurs grecs sont pour ce dernier sentiment; Denys le Petit et Isidore sont au contraire du premier, Bingham est aussi pour le premier [1]. Le concile *in Trullo*, c. 78, a renouvelé ce. canon.

Dans Gratien, dist. IV, *De consecratione,* c. 58.

CAN. 47.

Ὅτι δεῖ τοὺς ἐν νόσῳ παραλαμβάνοντας τὸ φώτισμα, καὶ εἶτα ἀναστάντας, ἐκμανθάνειν τὴν πίστιν, καὶ γινώσκειν ὅτι θείας δωρεᾶς κατηξιώθησαν.

Que ceux qui ont reçu le baptême dans une maladie apprennent par cœur et professent la foi. S'ils guérissent, qu'ils se montrent dignes du divin présent qui leur a été fait.

CAN. 48.

Ὅτι δεῖ τοὺς φωτιζομένους μετὰ τὸ βάπτισμα χρίεσθαι χρίσματι ἐπουρανίῳ, καὶ μετόχους εἶναι τῆς βασιλείας τοῦ Χρίστοῦ.

[72] Que ceux qui ont été baptisés soient oints du chrême céleste après leur baptême, et deviennent participants du royaume du Christ.

Tertullien parle aussi d'une onction semblable; *céleste* est ici synonyme de *consacré, sacré* [2].

CAN. 49.

Ὅτι οὐ δεῖ τῇ τεσσαρακοστῇ ἄρτον προσφέρειν, εἰ μὴ ἐν σαββάτῳ καὶ κυριακῇ μόνον.

1. Beveridge, *Synodicon*, p. 249; Bingham, *op. cit.*, l. X, c. II, n. 9; Herbst, dans *Tüb. theol. Quartals.*, 1823, p. 41.
2. Tertullien, *De baptismo*, c. VII, VIII, *P. L.*, t. I, col. 1315 sq.

voyons que l'Église a introduit dans sa liturgie des hymnes composées par des chrétiens, par exemple par Prudence et saint Ambroise. [775] La défense ne concerne que les hymnes non approuvées.

CAN. 60.

Ὅσα δεῖ βιβλία ἀναγινώσκεσθαι τῆς παλαιᾶς Διαθήκης· α'. Γένεσις κόσμου ; β'. Ἔξοδος ἐξ Αἰγύπτου ; γ' Δευιτικόν ; δ'. Ἀριθμοί ; ε'. Δευτερονόμιον ; ϛ'. Ἰησοῦ τοῦ Ναυή ; ζ'. Κριταί, Ῥούθ ; η'. Ἐσθήρ ; θ'. Βασιλειῶν α' καὶ β' ; ι'. Βασιλειῶν γ' καὶ δ' ; ια'. Παραλειπομένων α' καὶ β' ; ιβ'. Ἐσδράς α' καὶ β' ; ιγ'. Βίβλος ψαλμῶν ρν' ; ιδ'. Παροιμίαι Σολομῶντος ; ιε'. Ἐκκλησιαστής; ιϛ'. Ἆσμα ἀσμάτων ; ιζ'. Ἰώβ ; ιη'. Δώδεκα προφῆται ; ιθ'. Ἡσαίας ; κ'. Ἱερεμίας καὶ Βαρούχ, Θρῆνοι καὶ Ἐπιστολαί ; κα'. Ἰεζεκιήλ ; κβ'. Δανιήλ ; Τὰ δὲ τῆς κάινῆς Διαθήκης ταῦτα· Εὐαγγέλια τέσσαρα, κατὰ Ματθαῖον, κατὰ Μάρκον, κατὰ Λοῦκαν, κατὰ Ἰωάννην. Πράξεις ἀποστόλων. Ἐπιστολαί καθολικαὶ ἑπτά· Ἰακώβου μία, Πέτρου δύο, Ἰωάννου τρεῖς, Ἰούδα μία, Ἐπιστολαὶ Παύλου δεκατέσσαρες· πρὸς Ῥωμαίους μία, πρὸς Κορινθίους δύο, πρὸς Γαλάτας μία, πρὸς Ἐφεσίους μία, πρὸς Φιλιππησίους μία, πρὸς Κολοσσαεῖς μία, πρὸς Θεσσαλονικεῖς δύο, πρὸς Ἑβραίους μία, πρὸς Θιμόθεον δύο, πρὸς Τίτον μία, πρὸς Φιλήμονα μία [1].

Voici les livres de l'Ancien Testament que l'on doit lire : 1° la Genèse du monde ; 2° l'Exode de l'Égypte ; 3° le Lévitique ; 4° les Nombres ; 5° le Deutéronome ; 6° Josué ; 7° les Juges, Ruth ; 8° Esther ; 9° le premier et le second des Rois ; 10° le troisième et le quatrième des Rois ; 11° le premier et le second des Paralipomènes ; 12° le premier et le second d'Esdras ; 13° le Livre des 150 Psaumes ; 14° les Proverbes de Salomon ; 15° l'Ecclésiaste ; 16° le Cantique des Cantiques ; 17° Job ; 18° les Douze prophètes ; 19° Isaïe ; 20° Jérémie et Baruch, les Lamentations et les Lettres (d'après Zonaras : la Lettre) ; 21° Ézéchiel ; 22° Daniel. — Ceux du Nouveau Testament sont les suivants : quatre Évangiles d'après Matthieu, d'après Marc, d'après Luc et d'après Jean ; les Actes des Apôtres ; les sept Lettres catholiques, c'est-à-dire une de Jacques, deux de Pierre, trois de Jean et une de Jude ; quatorze Lettres de Paul : une aux Romains,

1. Westcott, *A general survey of the history of the Canon of the New Testament*, 5e édit., 1881, p. 540 sq., cf. p. 431 sq. ; Pitra, *Juris ecclesiast. Græcor. hist. et monum.*, in-4, Romæ, 1864, t. I, p. 503 sq. ; Spittler, *Kristiche Untersuchungen der 60 Laodic. Kanons*, 1777 ; réimprimé dans les *Sämmtliche Werke*, édit. K. Wachter, 1835, t. VIII, p. 66 sq. ; Bickell, *Ueber die Echtheit der Laodic. Bibelkanons*, dans *Studien et Kritiken*, 1830, t. III, p. 591 sq. ; Th. Zahn, *Geschichte d. neutestamentlichen Kanons*, t. II, p. 193 sq. ; Erw. Preuschen, *Analecta Kurzere Texte zur Geschichte der alten Kirche und des Kanons*, in-8, Freiburg, 1893, p. 160 sq. (H. L.)

deux aux Corinthiens, une aux Galates, une aux Éphésiens, une aux Philippiens, une aux Colossiens, deux aux Thessaloniciens, une aux Hébreux, une à Timothée, une à Tite et une à Philémon.

Dans ce tableau des livres canoniques, qui se rapproche beaucoup de celui du 85e (84e) *canon apostolique* [1], il manque : *a*) pour l'Ancien Testament les livres de Judith, Tobie, la Sagesse, de Jésus, fils de Sirach, et les Machabées ; *b*) pour le Nouveau Testament l'Apocalypse de Jean. Ces omissions doivent d'autant moins nous étonner que, même au IVe siècle, les Pères de l'Église (par exemple, saint Athanase) lorsqu'ils énumèrent les livres de la sainte
76] Écriture, ne mentionnent pas ordinairement les deutéro-canoniques. On peut dire la même chose de l'Apocalypse de saint Jean, qui, au IVe siècle, était regardée par beaucoup d'auteurs grecs comme apocryphe.

Spittler a composé, sur ce canon de Laodicée, une dissertation spéciale pour démontrer que ce canon ne provient pas du concile de Laodicée, mais qu'il a été plus tard ajouté aux canons de ce concile et n'est que la reproduction du 85e canon apostolique.

Ses arguments sont les suivants :

α) Dans sa traduction des canons de Laodicée, Denys le Petit n'a pas inséré ce canon [2]. On pourrait répondre, avec Daillé et Van Espen, que Denys le Petit n'a pas donné ce tableau des livres bibliques, parce qu'à Rome, où il composait son travail, Innocent Ier en avait donné un autre lequel était généralement adopté [3] ; mais on sait que Denys le Petit se montre toujours traducteur très exact [4].

β) Ce canon ne se trouve pas non plus dans Jean d'Antioche [5] (Jean le Scholastique), qui a édité une des collections des plus anciennes et des plus estimées des canons grecs. Jean d'Antioche [6] ne pouvait avoir les mêmes motifs que Denys pour écarter ce 60e canon.

1. La plus grande différence entre eux consiste en ce que le tableau donné par les *canons apostoliques* renferme trois livres des Machabées, et ajoute aux livres du Nouveau Testament deux lettres de Clément de Rome, et huit livres des *Constitutions apostoliques*.

2. Il ne saurait être question d'une autre traduction latine plus ancienne, c'est-à-dire de la *Prisca* : car celle-ci ne donne aucun des canons de Laodicée.

3. Van Espen, *Commentar.*, p. 176.

4. *Tübinger Quartalschrift*, 1823, p. 44 ; Spittler, *op. cit.*, p. 103.

5. Spittler, *op. cit.*, p. 21 sq.

6. La collection de Jean d'Antioche a été imprimée dans Justel, *Biblioteca iuris canonici*, Paris, 1661, t. II, p. 600.

γ) Enfin, au VIe siècle, Martin, évêque de Braga, a inséré dans sa collection (can. 67) les cinquante-neuf premiers canons de Laodicée; mais il a omis le 60e [1] et la traduction isidorienne l'*Hispana* ne paraît pas avoir compris ce canon à l'origine [2]. Cet argument de Spittler a été adopté par Herbst [3]; Fuchs [4] et d'autres historiens l'ont accueilli. Schröckh a objecté, avec quelque hésitation du reste, que le concile [777] de Laodicée ayant ordonné dans son 59e canon de ne lire à l'église que les livres canoniques, on s'explique très bien que le concile ait donné dans le canon suivant une liste exacte et complète de ces livres canoniques. A cette remarque on pourrait ajouter que : 1° le canon de la Bible donné par le concile de Laodicée et celui des canons apostoliques (c. 85) sont loin d'être identiques, ainsi que Spittler le suppose; il y a entre eux des différences considérables tant au sujet de l'Ancien que du Nouveau Testament; 2° les *argumenta ex silentio* mis en avant par Spittler, c'est-à-dire l'absence du canon dans Denys le Petit, Jean d'Antioche et Martin de Braga, ne contrebalancent pas, à mon avis, l'autorité des très nombreux manuscrits qui insèrent ce canon [5]. Il est vrai que plusieurs anciens auteurs ne citent que cinquante-neuf canons de Laodicée; mais ce fait ne prouve rien en faveur de l'opinion émise par Spittler : car Spittler lui-même avoue que, dans plusieurs anciens manuscrits, le 59e canon renferme aussi le 60e actuel, et cela parce que l'un et l'autre traitent de la même matière [6].

1. Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, p. 398; Spittler, *op. cit.*, p. 120.
2. Spittler, *op. cit.*, p. 110, p. 121. Les Ballérini ont montré que ce 60e canon se trouvait, il est vrai, dans quelques anciens manuscrits de la traduction isidorienne; mais ils avouent que ces manuscrits ont été altérés de diverses manières : il ne se trouve pas, au contraire, dans d'autres manuscrits. S. Leonis, *Opera* t. III, p. 441.
3. Herbst, dans *Tüb. theol. Quart.*, 1823, p. 44.
4. Fuchs, *Bibliothek der Kirchenvers.*, t. II, p. 336.
5. Lorsque Martin de Braga fit sa collection de canons, tirés de différents conciles, l'Église d'Occident avait déjà un canon de la Bible plus complet que celui du concile de Laodicée; Martin de Braga pouvait d'autant mieux ne pas insérer ce 60e canon de Laodicée, qu'il n'a pas inséré tous les canons de ce même concile. Ce que Spittler ajoute pour rendre son hypothèse vraisemblable, à savoir que la collection d'Isidore ne paraît pas avoir eu, à l'origine, ce canon, me semble trop vague et sans fondement : comme, d'un autre côté, l'omission du 60e canon de Laodicée par Denys le Petit, s'explique par ce que disent Daillé et Van Espen, il ne reste plus, à proprement parler, que l'omission constatée dans Jean d'Antioche.
6. Spittler, *op. cit.*, p. 72, 76.

ont perdu le caractère épiscopal, qu'ils n'ont été que de simples prêtres résidant ordinairement dans la ville épiscopale et non pas à la campagne [1]. Nous pensons qu'il n'est guère possible d'adopter l'hypothèse de ce dernier auteur, bien plus, les prescriptions de Laodicée ne paraissent pas avoir été observées, car, au v[e] siècle, nous trouvons encore dans les bourgs et dans les villages de l'Afrique [2] un grand nombre d'évêques ayant tout à fait le caractère épiscopal.

Ce canon a été inséré dans le *Corpus juris*, dist. LXXX, c. 5.

CAN. 58.

Ὅτι οὐ δεῖ ἐν τοῖς οἴκοις προσφορὰς γίνεσθαι παρὰ ἐπισκόπων ἢ πρεσβυτέρων.

Que les évêques et les prêtres ne doivent pas offrir le sacrifice (προσφορὰς γίνεσθαι) dans les maisons.

Il est évident qu'il s'agit ici du sacrifice de la messe ; la défense, autrement, n'aurait pas de sens : car tout chrétien peut prier partout où il le veut ; les commentateurs grecs disent explicitement qu'il s'agit ici du sacrifice eucharistique.

CAN. 59.

Ὅτι οὐ δεῖ ἰδιωτικοὺς ψαλμοὺς λέγεσθαι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ οὐδὲ ἀκανόνιστα βίβλια, ἀλλὰ μόνα τὰ κανονικὰ τῆς Παλαιᾶς καὶ Καινῆς Διαθήκης.

On ne doit pas lire dans l'église des psaumes composés d'autorité privée ni des livres qui ne sont pas canoniques, mais on ne doit lire que les livres canoniques de l'Ancien et du Nouveau Testament.

Plusieurs hérétiques, entre autres Bardesane, Paul de Samosate et Apollinaire, avaient composé des psaumes, c'est-à-dire des chants religieux [3]. Pour leur interdire l'accès de l'église orthodoxe, le concile de Laodicée prohibe tous les cantiques composés par des particuliers, c'est-à-dire tous les cantiques qui n'ont pas été positivement approuvés. Lüft remarque que le concile ne saurait avoir eu la pensée d'interdire tous les psaumes et cantiques qui ne seraient pas extraits de la Bible ; car, même après le concile de Laodicée, nous

1. Holzer, *De proepiscopis Trevirensibus*, in-8, Treviris, 1845, p. 1 ; *Tüb. theol. Quartals.*, 1845, p. 572.
2. Binterim, *op. cit.*, p. 405 ; *Tüb. theol. Quartals.*, 1845, p. 573.
3. Voir *Dictionn. d'arch. chrét.*, t. I, col. 2282 sq. (H. L.)

voyons que l'Église a introduit dans sa liturgie des hymnes composées par des chrétiens, par exemple par Prudence et saint Ambroise. [77
se. La défense ne concerne que les hymnes non approuvées.

Can. 60.

Ὅσα δεῖ βιβλία ἀναγινώσκεσθαι τῆς παλαιᾶς Διαθήκης· α΄. Γένεσις κόσμου; β΄. Ἔξοδος ἐξ Αἰγύπτου; γ΄ Λευιτικόν; δ΄. Ἀριθμοί; ε΄. Δευτερονόμιον; ϛ΄. Ἰησοῦ τοῦ Ναυῆ; ζ΄. Κριταί, Ῥούθ; η΄. Ἐσθήρ; θ΄. Βασιλειῶν α΄ καὶ β΄; ι΄. Βασιλειῶν γ΄ καὶ δ΄; ια΄. Παραλειπομένων α΄ καὶ β΄; ιβ΄. Ἐσδρᾶς α΄ καὶ β΄; ιγ΄. Βίβλος ψαλμῶν ρν΄; ιδ΄. Παροιμίαι Σολομῶντος; ιε΄. Ἐκκλησιαστής; ιϛ΄. Ἆσμα ᾀσμάτων; ιζ΄. Ἰώβ; ιη΄. Δώδεκα προφῆται; ιθ΄. Ἠσαΐας; κ΄. Ἱερεμίας καὶ Βαρούχ, Θρῆνοι καὶ Ἐπιστολαί; κα΄. Ἰεζεκιήλ; κβ΄. Δανιήλ; Τὰ δὲ τῆς καινῆς Διαθήκης ταῦτα· Εὐαγγέλια τέσσαρα, κατὰ Ματθαῖον, κατὰ Μάρκον, κατὰ Λουκᾶν, κατὰ Ἰωάννην. Πράξεις ἀποστόλων. Ἐπιστολαί καθολικαὶ ἑπτά· Ἰακώβου μία, Πέτρου δύο, Ἰωάννου τρεῖς, Ἰούδα μία, Ἐπιστολαὶ Παύλου δεκατέσσαρες· πρὸς Ῥωμαίους μία, πρὸς Κορινθίους δύο, πρὸς Γαλάτας μία, πρὸς Ἐφεσίους μία, πρὸς Φιλιππησίους μία, πρὸς Κολοσσαεῖς μία, πρὸς Θεσσαλονικεῖς δύο, πρὸς Ἑβραίους μία, πρὸς Τιμόθεον δύο, πρὸς Τίτον μία, πρὸς Φιλήμονα μία [1].

Voici les livres de l'Ancien Testament que l'on doit lire : 1° la Genèse du monde ; 2° l'Exode de l'Égypte ; 3° le Lévitique ; 4° les Nombres ; 5° le Deutéronome ; 6° Josué ; 7° les Juges, Ruth ; 8° Esther ; 9° le premier et le second des Rois ; 10° le troisième et le quatrième des Rois ; 11° le premier et le second des Paralipomènes ; 12° le premier et le second d'Esdras ; 13° le Livre des 150 Psaumes ; 14° les Proverbes de Salomon ; 15° l'Ecclésiaste ; 16° le Cantique des Cantiques ; 17° Job ; 18° les Douze prophètes ; 19° Isaïe ; 20° Jérémie et Baruch, les Lamentations et les Lettres (d'après Zonaras : la Lettre) ; 21° Ézéchiel ; 22° Daniel. — Ceux du Nouveau Testament sont les suivants : quatre Évangiles d'après Matthieu, d'après Marc, d'après Luc et d'après Jean ; les Actes des Apôtres ; les sept Lettres catholiques, c'est-à-dire une de Jacques, deux de Pierre, trois de Jean et une de Jude ; quatorze Lettres de Paul : une aux Romains,

1. Westcott, *A general survey of the history of the Canon of the New Testament*, 5e édit., 1881, p. 540 sq., cf. p. 431 sq. ; Pitra, *Juris ecclesiast. Græcor. hist. et monum.*, in-4, Romæ, 1864, t. I, p. 503 sq. ; Spittler, *Kristiche Untersuchungen der 60 Laodic. Kanons*, 1777 ; réimprimé dans les *Sämmtliche Werke*, édit. K. Wachter, 1835, t. VIII, p. 66 sq. ; Bickell, *Ueber die Echtheit der Laodic. Bibelkanons*, dans *Studien et Kritiken*, 1830, t. III, p. 591 sq. ; Th. Zahn, *Geschichte d. neutestamentlichen Kanons*, t. II, p. 193 sq. ; Erw. Preuschen, *Analecta Kurzere Texte zur Geschichte der alten Kirche und des Kanons*, in-8, Freiburg, 1893, p. 160 sq. (H. L.)

une fausse indication en faisant figurer son nom, on ne pourrait en conclure qu'Osius ait présidé le concile ; ces manuscrits en effet ne placent pas le nom d'Osius en premier lieu, mais après quelques autres noms [1].

Le *Libellus synodicus* marque en qualité de président au concile de Gangres un certain Dius [2]. Les Ballerini ont supposé que le véritable nom de cet évêque était Εὐσέβιος, [3] devenu, par la faute de quelques copistes, βίος, car Eusèbe est le premier évêque nommé par la lettre synodale de Gangres. On ne sait, il est vrai, de quel Eusèbe il s'agit, et pour le savoir il faudrait d'abord fixer la date du concile de Gangres. Les uns supposent que c'est Eusèbe de Constantinople, auparavant évêque de Nicomédie ; d'autres, et en particulier les Ballerini, Eusèbe archevêque de Césarée en Cappadoce (de 362 à 370), le prédécesseur de saint Basile le
79] Grand.

Il est dit dans la lettre synodale de Gangres que [4] « le concile s'était réuni pour régler certaines questions ecclésiastiques et examiner l'affaire d'Eustathe; il avait trouvé que beaucoup d'illégalités avaient été commises par les eustathiens ; c'est pour cela qu'il avait cherché à remédier au mal causé par lui ». La lettre énumère les désordres dont les eustathiens se sont rendus coupables.

1) Les eustathiens condamnant le mariage et soutenant que tout espoir en Dieu est perdu pour les conjoints, ils ont détruit plusieurs unions, et la continence ayant manqué à plusieurs de ceux qui se sont ainsi séparés, ils ont été la cause d'adultères.

2) A cause d'eux plusieurs ont abandonné les assemblées liturgiques et organisé des conventicules.

3) Ils méprisent la manière ordinaire de s'habiller et en ont introduit une autre (probablement en harmonie avec leurs idées d'ascétisme et de vie religieuse).

4) A raison de leur sainteté, κατ' ἐξοχήν, ils ont droit, disent-ils, aux prémices des fruits portés à l'église.

5) Les esclaves abandonnent leurs maîtres et les méprisent, troublés par leur nouvelle manière de s'habiller.

6) Les femmes portent l'habit d'homme et croient par ce moyen

1. Van Espen, *op. cit.*, p. 129.
2. Ballerini, dans S. Leonis, *Opera*, t. III, p. XXIV.
3. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. II, col. 1095.
4. Hardouin, *Collect. concil.*, t. I, col. 530 ; Bruns, *Biblioth. ecclesiastica seu canones apostol. et concil.*, 1839, part. I, p. 106.

γ) Enfin, au VIe siècle, Martin, évêque de Braga, a inséré dans sa collection (can. 67) les cinquante-neuf premiers canons de Laodicée; mais il a omis le 60e [1] et la traduction isidorienne l'*Hispana* ne paraît pas avoir compris ce canon à l'origine [2]. Cet argument de Spittler a été adopté par Herbst [3]; Fuchs [4] et d'autres historiens l'ont accueilli. Schröckh a objecté, avec quelque hésitation du reste, que le concile [7 de Laodicée ayant ordonné dans son 59e canon de ne lire à l'église que les livres canoniques, on s'explique très bien que le concile ait donné dans le canon suivant une liste exacte et complète de ces livres canoniques. A cette remarque on pourrait ajouter que: 1° le canon de la Bible donné par le concile de Laodicée et celui des canons apostoliques (c. 85) sont loin d'être identiques, ainsi que Spittler le suppose; il y a entre eux des différences considérables tant au sujet de l'Ancien que du Nouveau Testament; 2° les *argumenta ex silentio* mis en avant par Spittler, c'est-à-dire l'absence du canon dans Denys le Petit, Jean d'Antioche et Martin de Braga, ne contrebalancent pas, à mon avis, l'autorité des très nombreux manuscrits qui insèrent ce canon [5]. Il est vrai que plusieurs anciens auteurs ne citent que cinquante-neuf canons de Laodicée; mais ce fait ne prouve rien en faveur de l'opinion émise par Spittler: car Spittler lui-même avoue que, dans plusieurs anciens manuscrits, le 59e canon renferme aussi le 60e actuel, et cela parce que l'un et l'autre traitent de la même matière [6].

1. Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, p. 398; Spittler, *op. cit.*, p. 120.
2. Spittler, *op. cit.*, p. 110, p. 121. Les Ballérini ont montré que ce 60e canon se trouvait, il est vrai, dans quelques anciens manuscrits de la traduction isidorienne; mais ils avouent que ces manuscrits ont été altérés de diverses manières: il ne se trouve pas, au contraire, dans d'autres manuscrits. S. Leonis, *Opera* t. III, p. 441.
3. Herbst, dans *Tüb. theol. Quart.*, 1823, p. 44.
4. Fuchs, *Bibliothek der Kirchenvers.*, t. II, p. 336.
5. Lorsque Martin de Braga fit sa collection de canons, tirés de différents conciles, l'Église d'Occident avait déjà un canon de la Bible plus complet que celui du concile de Laodicée; Martin de Braga pouvait d'autant mieux ne pas insérer ce 60e canon de Laodicée, qu'il n'a pas inséré tous les canons de ce même concile. Ce que Spittler ajoute pour rendre son hypothèse vraisemblable, à savoir que la collection d'Isidore ne paraît pas avoir eu, à l'origine, ce canon, me semble trop vague et sans fondement: comme, d'un autre côté, l'omission du 60e canon de Laodicée par Denys le Petit, s'explique par ce que disent Daillé et Van Espen, il ne reste plus, à proprement parler, que l'omission constatée dans Jean d'Antioche.
6. Spittler, *op. cit.*, p. 72, 76.

94. Concile de Gangres.

Le concile de Gangres se tint dans la ville de ce nom, métropole de la Paphlagonie, dans l'Asie-Mineure. On ne peut guère en déterminer la date précise ; tout ce que nous pouvons dire, c'est qu'il se tint vers le milieu du IVe siècle[1]. Ce concile nous a laissé vingt

1. *Synodus Gangrensis, evangelicæ promulgationis anno circiter 300 celebrata, explicata commentariolis* Joan. Quint. Hœdni, in-4, Paris, 1560 ; Baronius, *Annales*, 1590, ad ann. 319, n. 5, 6 ; Pagi, *Critica*, 1689, ad ann. 360, n. 11 ; Bini, *Concilia*, 1618, t. I, col. 383-389 ; *Conc. reg.*, 1644, t. II, col. 493 ; Labbe, *Concilia*, 1671, t. II, col. 413-434 ; W. Gundling, *Annotationes in Concilii Gangrensis canones viginti*, in-8, Altorfii, 1695 ; Hardouin, *Conc. coll.*, 1700, t. I, col. 529 ; S. Schvegvigius, *De concilio Gangrensi*, in-4, Gedani, 1721 ; Coleti, *Concilia*, 1728, t. II, col. 423 ; D. R. Ceillier, *Hist. génér. des aut. ecclésiastiques*, 1733, t. IV, p. 734-743 ; 2e édit., t. III, p. 514-518 ; Duguet, *Conférences ecclésiastiques ou dissertations sur les auteurs, les conciles et la discipline des premiers siècles de l'Église*, in-4, Cologne, 1742, t. II, p. 428-462 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. II, col. 1095 ; Pitra, *Juris eccles. græcor. hist. et monum.*, 1864, t. I, p. 487-493 ; H. M. Gwatkin, *Studies of arianism*, in-8, Cambridge, 1882, p. 185 : *Date of the council of Gangra* ; F. Loofs, *Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basilius-Briefe*, in-8, Hall, 1898, p. 83 ; *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e édit., 1898, t. V, p. 628, lign. 24-44, fixe la date du concile en 340 ; Braun, dans *Historisches Jahrbuch d. Görresgesellschaft*, 1895, t. XVI, p. 586 sq., adopte la date 343. Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. XLIII, et Sozomène, *Hist. eccles.*, l. III, c. XIV ; l. V, c. XXIV, ne mettent pas en doute que les eustathiens condamnés par le concile de Gangres étaient les partisans du célèbre chef de la faction semi-arienne, Eustathe de Sébaste. Cette identification, mise en doute par Baronius et quelques autres historiens, paraît aujourd'hui bien assurée depuis la démonstration que les éditeurs mauristes de saint Basile et Néander en ont faite. Tandis que Socrate adopte pour ce concile une date postérieure à 360, Sozomène préfère le placer avant le concile *in encæniis* de 341. La dernière de ces deux dates est plus acceptable, car Sozomène a eu des rapports assez suivis avec le parti semi-arien. Quoique le concile de Gangres ait compté treize évêques sous la présidence d'un certain Eusèbe, nous ne pouvons identifier ces noms avec certitude, faute d'avoir la liste des sièges épiscopaux représentés. Cependant, en l'absence de la formule ἐκ διαφορων ἐπαρχιῶν, nous pouvons supposer que tous ces sièges appartenaient au diocèse du Pont dont l'étendue était considérable. En ce cas, et en adoptant la date 340, nous pourrions admettre naturellement la présidence d'Eusèbe de Nicomédie. En ce cas, Grégoire serait l'évêque de Nazianze (évêque depuis 329 ou 334 d'après L. Mon-

canons et une lettre synodale adressée aux évêques de l'Arménie. [778

Cette lettre nomme les évêques Eusèbe, Ælian, Eugène, Olympe, Bitynique, Grégoire, Philète, Pappus, Eulalius, Hypatius, Prohæresius, Basile et Bassus; mais elle ne mentionne pas leurs diocèses. On trouve quelques autres noms dans certains manuscrits de la traduction latine de Denys le Petit en particulier, et bien certainement par erreur le nom d'Osius de Cordoue. Les manuscrits grecs, plusieurs manuscrits latins et la *Prisca* [1] ne portent pas son nom [2]; en outre, Osius était mort à l'époque du concile de Gangres [3]. C'est donc bien à tort que Baronius [4] et Binius [5] ont prétendu qu'Osius avait présidé le concile au nom du pape: car, en supposant que ces manuscrits latins n'aient pas donné

tant, *Revue critique de quelques questions historiques se rapportant à saint Grégoire de Nazianze et à son siècle*, in-8, Paris, 1898, p. 10). A Philippopolis nous ne rencontrons que dix évêques (en comptant Maris de Chalcédoine) appartenant au diocèse du Pont; il n'y a donc rien d'excessif à supposer que leur nombre put s'élever à treize ou quatorze évêques. Nous pouvons identifier sans peine parmi eux Basile d'Ancyre, Prohæresius de Sinope, Philète de Juliopolis ou de Cratia, Bithynique de Zela; peut-être encore Hypate de Gangres, Bassus de Carrhæ dans l'Osrhoène (?) et Eugène d'Eucarpie, un des signataires de Nicée, enfin Olympius d'Aenos. Si, avec les Ballerini, on préfère l'hypothèse et la date de Socrate, on prendra comme président du concile Eusèbe de Césarée-Mazaca (362-370) et le choix sera facile parmi les signataires des conciles d'Ancyre, de Séleucie, de Constantinople, de la lettre des semi-ariens à Libère, des pétitions à Jovien et de l'encyclique aux Italiens. Sur un total de 250 noms, 70 au moins appartiennent aux diocèses du Pont et cependant les identifications sont rares et peu probables; tout au plus proposera-t-on les noms de Eugène de Nicée, Eulalius d'Amasée, un Bassus dont le siége est inconnu et un Grégoire. En tout quatre ou cinq coïncidences. M. Reynolds, dans *Diction. of christ. biogr.*, art. *Eusebius of Samosata*, fixe la date du concile en 372 ou 373 sous la présidence d'Eusèbe de Samosate. Les différentes identifications qu'il propose sont singulièrement incertaines et invraisemblables, tout au plus quatre ou cinq coïncidences, mais rien de certain. Enfin D. Ceillier propose la date 376 avec trois identifications: Basile, Hypatius et Olympius. Si on compare les dates proposées, 340, 365, 372, 376, on trouve que c'est la première qui réunit le plus de probabilités. Soutenue par Tillemont, Gwatkin et Loofs elle offre un plus grand nombre d'identifications que les autres hypothèses. La date de 343 est donnée par le *Synodicon orientale*, p. 278, note 4. (H. L.)

1. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. VI, col. 1152.

2. Van Espen, *Commentarius in canones*, p. 129; Ballerini, dans S. Leonis, *Opera*, t. III, p. 24.

3. Ceci est inexact, Osius n'est mort qu'en 357. (H. L.)

4. Baronius, *Annales*, ad ann. 361, n. 44.

5. Bini, dans Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 1115.

CAN. 5.

Εἴ τις διδάσκοι τὸν οἶκον τοῦ Θεοῦ εὐκαταφρόνητον εἶναι, καὶ τὰς ἐν αὐτῷ συνάξεις, ἀνάθεμα ἔστω.

Si quelqu'un enseigne qu'il faut mépriser la maison de Dieu, de même que les réunions qui s'y tiennent, qu'il soit anathème.

Dans Gratien, dist. XXX, c. 10.

CAN. 6.

Εἴ τις παρὰ τὴν ἐκκλησίαν ἰδίᾳ ἐκκλησιάζοι, καὶ καταφρονῶν τῆς ἐκκλησίας, τὰ τῆς Ἐκκλησίας ἐθέλοι πράττειν, μὴ συνόντος τοῦ πρεσβυτέρου κατὰ γνώμην τοῦ ἐπισκόπου, ἀνάθεμα ἔστω.

Si quelqu'un, s'écartant de l'église, tient des réunions privées, et, méprisant l'Église, veut faire ce que seule elle a le droit de faire, sans la présence du prêtre agréé par l'évêque, qu'il soit anathème.

Ce canon a été inséré dans Gratien, dist. XXX, c. 11.

Ces deux derniers canons défendent les réunions liturgiques privées. La lettre du concile de Gangres dit que, par orgueil, les
[783] eustathiens se regardaient comme les saints et les purs, et ne se mêlant pas au reste des fidèles, se réunissaient entre eux pour célébrer leur liturgie. D'après les points 9, 10 et 11 de cette même lettre synodale, les eustathiens s'abstenaient de l'assistance aux offices communs, célébrés par des clercs mariés. Ces mots du 6e canon : « μὴ συνόντος τοῦ πρεσβυτέρου κατὰ γνώμην τοῦ ἐπισκόπου » pourraient faire croire que, dans leurs réunions privées, les eustathiens n'admettaient pas de prêtre ; il est cependant plus probable, puisqu'ils ne rejetaient pas le sacerdoce en lui-même, mais seulement les prêtres mariés, que les eustathiens comptaient dans leur secte des prêtres ayant renoncé au mariage et célébrant le service divin dans ces réunions privées. Le texte du 6e canon n'infirme pas cette opinion, car cette addition, κατὰ γνώμην τοῦ ἐπισκόπου, tend, au contraire, à prouver que les eustathiens avaient leurs prêtres exerçant le ministère sans la permission de l'évêque. Balsamon, les commentateurs grecs et Van Espen [1] ont interprété ce canon dans ce sens.

1. Van Espen, *Commentar.*, p. 132.

acquérir la justice ; plusieurs se coupent les cheveux sous prétexte de piété.

7) Ils jeûnent le dimanche, et, par contre, ils mangent les jours de jeûne prescrits par l'Église.

8) Quelques-uns prohibent tout usage de viande.

9) Ils refusent de prier dans les maisons de gens mariés,

10) Et de participer au sacrifice eucharistique dans ces maisons.

11) Ils méprisent les prêtres mariés et ne veulent pas prendre part à leurs sacrifices.

12) Ils méprisent la synaxe, faite en l'honneur des martyrs [1], et ceux qui y prennent part.

13) Ils croient que les riches qui n'abandonnent pas tout doivent [7
perdre l'espoir (d'aller au ciel).

« En outre, ils enseignent des choses non fondées en raison, ils ne s'entendent pas entre eux, et chacun soutient ce qui lui semble bon. Le concile les condamne et les déclare exclus de l'Église ; au cas où ils reviendraient à de meilleurs sentiments et anathématiseraient leurs erreurs, qu'ils soient reçus. »

Ce résumé peut être regardé comme le sommaire des canons du concile de Gangres, car ces canons ne contiennent guère que la condamnation des erreurs des eustathiens.

Ils sont ainsi conçus :

Can. 1.

Εἴ τις τὸν γάμον μέμφοιτο, καὶ τὴν καθεύδουσαν μετὰ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς, οὖσαν πιστὴν καὶ εὐλαβῆ, βδελύσσοιτο ἢ μέμφοιτο, ὡς ἂν μὴ δυναμένην εἰς βασιλείαν εἰσελθεῖν, ἀνάθεμα ἔστω.

Si quelqu'un méprise l'état de mariage, s'il méprise et blâme la femme vivant avec son mari, d'ailleurs chrétienne et pieuse, comme ne pouvant pas entrer dans le royaume (de Dieu), qu'il soit anathème.

Gratien a inséré deux fois ce canon dans sa collection ; une première fois d'après la version isidorienne, dist. XXX, c. 12, et une seconde fois, d'après la traduction de Denys le Petit, dist. XXXI, c. 8. Dans ce dernier endroit, Gratien suppose, à tort, que ce canon condamne le mariage du prêtre, et croit, par erreur,

1. Par suite d'une faute d'impression qui s'est glissée dans Mansi, t. II, p. 1101, on n'a pas inséré les mots καὶ τὰς συνάξεις τῶν μαρτύρων, ce que Fuchs n'a pas remarqué dans la *Bibliotek der Kirchenv.*, t. II, p. 340.

Clément de Rome [1] et Ignace d'Antioche [2] avaient déjà enseigné que la virginité sans l'humilité était sans mérite. Ces deux canons ont été insérés par Gratien, le premier, deux fois, dist. XXX, c.4 et 5, le second (d'après l'*Hispana* et d'après Denys), dist. XXXI, c. 9.

CAN. 11.

Εἴ τις καταφρονοίη τῶν ἐκ πίστεως ἀγάπας ποιούντων, καὶ διὰ τιμὴν τοῦ Κυρίου συγκαλούντων τοὺς ἀδελφούς, καὶ μὴ ἐθέλοι κοινωνεῖν ταῖς κλήσεσι, διὰ τὸ ἐξευτελίζειν τὸ γινόμενον, ἀνάθεμα ἔστω.

Si quelqu'un méprise ceux qui, avec esprit de foi, célèbrent des agapes et y invitent, en l'honneur du Seigneur, leurs frères, et s'il ne répond pas à ces invitations parce qu'il regarde la chose comme de peu d'importance, qu'il soit anathème.

La lettre synodale n'a pas mentionné le travers des eustathiens que condamne ce canon ; Socrate et Sozomène, qui ont aussi fait connaître les errements des eustathiens, n'en disent rien non plus [3].

Par agapes il ne faut pas entendre ici, ainsi que Van Espen le fait justement remarquer, les agapes de l'Église primitive, mais bien des repas que de riches chrétiens donnaient pour les pauvres [4].

Ce canon a été inséré dans le *Corpus juris*, dist. XLII, c. 1.

CAN. 12.

Εἴ τις ἀνδρῶν διὰ νομιζομένην ἄσκησιν περιβολαίῳ χρῆται, καὶ ὡς ἂν ἐκ τούτου τὴν δικαιοσύνην ἔχων, καταψηφίσοιτο τῶν μετ' εὐλαβείας τοὺς βήρους φορούντων, καὶ τῇ ἄλλῃ κοινῇ καὶ ἐν συνηθείᾳ οὔσῃ ἐσθῆτι κεχρημένων, ἀνάθεμα ἔστω.

Si, sous prétexte d'ascétisme, un homme revêt le *peribolaion* (le *pallium* des moines et des philosophes), et si, se croyant juste par ce fait même, il méprise ceux qui vivent dans la piété et portent cependant des habits de dessus (βήρους) et s'habillent comme tout le monde, qu'il soit anathème.

Les βήροι (*lacernæ*) étaient les habits que les hommes portaient

1. S. Clément Romain, *Epist. I ad Corinthios*, n. XXXVIII, dans Funk, *Patr. apostol.*, 1887, t. I, p. 108.
2. S. Ignace, *Epist. ad Polycarp.*, 5, dans Funk, *Patr. apostol.*, t. I, p. 250.
3. Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. XLIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 352 sq. ; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. III, c. XIV, *P. G.*, t. LXVII, col. 1068 sq.
4. Van Espen, *op. cit.*, p. 133.

CAN. 3.

Εἴ τις δοῦλον προφάσει θεοσεβείας διδάσκοι καταφρονεῖν δεσπότου, καὶ ἀναχωρεῖν τῆς ὑπηρεσίας, καὶ μὴ μετ' εὐνοίας καὶ πάσης τιμῆς τῷ ἑαυτοῦ δεσπότῃ ἐξυπηρετεῖσθαι, ἀνάθεμα ἔστω.

Si quelqu'un, sous prétexte de piété, enseigne un esclave à mépriser son maître et à refuser de le servir, au lieu de rester un serviteur plein de bonne volonté et de respect, qu'il soit anathème.

Ce canon, et les paroles si explicites de la lettre synodale, font voir que plusieurs esclaves chrétiens, entraînés par les eustathiens, avaient revêtu l'habit monastique et s'étaient, de leur propre volonté, soustraits à l'obéissance due à leur maître pour vivre en ascètes. Ce canon qui s'harmonise bien avec l'enseignement de saint Paul (I Tim., VI, 1, et Tit., II, 9-10) a été inséré au Décret de Gratien, causa XVII, q. IV, c. 37, d'après la traduction d'Isidore. [78

CAN. 4.

Εἴ τις διακρίνοιτο παρὰ πρεσβυτέρου γεγαμηκότος, ὡς μὴ χρῆναι, λειτουργήσαντος αὐτοῦ, προσφορᾶς μεταλαμβάνειν, ἀνάθεμα ἔστω.

Si quelqu'un pense que l'on ne doit pas prendre part [1] au service divin que célèbre un prêtre marié, qu'il soit anathème.

Dans l'Église primitive et dans l'Église grecque contemporaine, les clercs mariés avant leur ordination peuvent vivre dans le mariage. Le canon actuel parle des clercs mariés qui gardent leur femme, Baronius [2] et Bini [3] se sont efforcés en vain de prouver qu'il s'agit dans ces canons des clercs mariés, mais séparés de leur femme depuis l'ordination.

Le prétendu *Codex Ecclesiæ romanæ*, édité par Quesnel, qui provient non de Rome, mais des Gaules, comme l'ont démontré les Ballerini [4], ne contient pas ce canon ; il ne renferme que dix-neuf canons du concile de Gangres [5].

1. L'idée serait plutôt qu'on ne devrait pas communier, recevoir des offrandes ? (H. L.)
2. Baronius, *Annales*, ad ann. 361, n. 55.
3. Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 1117.
4. Ballerini dans S. Leonis, *Opera*, t. III, p. 124, 685, 755.
5. Van Espen, *op. cit.*, p. 131.

Can. 5.

Εἴ τις διδάσκοι τὸν οἶκον τοῦ Θεοῦ εὐκαταφρόνητον εἶναι, καὶ τὰς ἐν αὐτῷ συνάξεις, ἀνάθεμα ἔστω.

Si quelqu'un enseigne qu'il faut mépriser la maison de Dieu, de même que les réunions qui s'y tiennent, qu'il soit anathème.

Dans Gratien, dist. XXX, c. 10.

Can. 6.

Εἴ τις παρὰ τὴν ἐκκλησίαν ἰδίᾳ ἐκκλησιάζοι, καὶ καταφρονῶν τῆς ἐκκλησίας, τὰ τῆς Ἐκκλησίας ἐθέλοι πράττειν, μὴ συνόντος τοῦ πρεσβυτέρου κατὰ γνώμην τοῦ ἐπισκόπου, ἀνάθεμα ἔστω.

Si quelqu'un, s'écartant de l'église, tient des réunions privées, et, méprisant l'Église, veut faire ce que seule elle a le droit de faire, sans la présence du prêtre agréé par l'évêque, qu'il soit anathème.

Ce canon a été inséré dans Gratien, dist. XXX, c. 11.

Ces deux derniers canons défendent les réunions liturgiques privées. La lettre du concile de Gangres dit que, par orgueil, les
[783] eustathiens se regardaient comme les saints et les purs, et ne se mêlant pas au reste des fidèles, se réunissaient entre eux pour célébrer leur liturgie. D'après les points 9, 10 et 11 de cette même lettre synodale, les eustathiens s'abstenaient de l'assistance aux offices communs, célébrés par des clercs mariés. Ces mots du 6e canon : « μὴ συνόντος τοῦ πρεσβυτέρου κατὰ γνώμην τοῦ ἐπισκόπου » pourraient faire croire que, dans leurs réunions privées, les eustathiens n'admettaient pas de prêtre ; il est cependant plus probable, puisqu'ils ne rejetaient pas le sacerdoce en lui-même, mais seulement les prêtres mariés, que les eustathiens comptaient dans leur secte des prêtres ayant renoncé au mariage et célébrant le service divin dans ces réunions privées. Le texte du 6e canon n'infirme pas cette opinion, car cette addition, κατὰ γνώμην τοῦ ἐπισκόπου, tend, au contraire, à prouver que les eustathiens avaient leurs prêtres exerçant le ministère sans la permission de l'évêque. Balsamon, les commentateurs grecs et Van Espen [1] ont interprété ce canon dans ce sens.

1. Van Espen, *Commentar.*, p. 132.

CAN. 7.

Εἴ τις καρποφορίας ἐκκλησιαστικὰς ἐθέλοι λαμβάνειν, ἢ διδόναι ἔξω τῆς ἐκκλησίας παρὰ γνώμην τοῦ ἐπισκόπου, ἢ τοῦ ἐγκεχειρισμένου τὰ τοιαῦτα, καὶ μὴ μετὰ γνώμης αὐτοῦ ἐθέλοι πράττειν, ἀνάθεμα ἔστω.

Si quelqu'un veut recevoir ou donner les fruits offerts à l'Église, indépendamment de l'Église et sans l'assentiment de l'évêque ou de celui qui est préposé à ce service, ou s'il ne veut pas le faire avec l'agrément de celui-ci, qu'il soit anathème.

CAN. 8.

Εἴ τις διδοῖ ἢ λαμβάνοι καρποφορίαν παρεκτὸς τοῦ ἐπισκόπου, ἢ τοῦ ἐπιτεταγμένου εἰς οἰκονομίαν εὐποϊίας, καὶ ὁ διδοὺς, καὶ ὁ λαμβάνων, ἀνάθεμα ἔστω.

Si quelqu'un donne ou prend pour lui, sans l'assentiment de l'évêque ou de celui qui est chargé par l'évêque de l'administration des dons provenant de la libéralité, une semblable oblation de fruits, celui qui donne et celui qui reçoit seront également frappés d'anathème.

Voyez, au sujet de ce canon, le quatrième point de la lettre du concile de Gangres, le 4e canon apostolique et le 24e canon du concile d'Antioche tenu en 341.

CAN. 9.

Εἴ τις παρθενεύοι ἢ ἐγκρατεύοιτο, ὡς ἂν βδελύττων ὄντων τῶν γάμων ἀναχωρήσας, καὶ μὴ δι αὐτὸ τὸ καλὸν καὶ ἅγιον τῆς παρθενίας, ἀνάθεμα ἔστω.

Si quelqu'un vit en dehors du mariage ou dans la continence par mépris pour le mariage, et non pas à cause de la beauté et de la sainteté de la virginité, qu'il soit anathème.

CAN. 10.

Εἴ τις τῶν παρθενευόντων διὰ τὸν Κύριον, κατεπαίροιτο τῶν γεγαμηκότων, ἀνάθεμα ἔστω.

Si quelqu'un de ceux qui s'abstiennent du mariage à cause du Seigneur se montre plein d'orgueil vis-à-vis de ceux qui sont mariés, qu'il soit anathème.

Clément de Rome [1] et Ignace d'Antioche [2] avaient déjà enseigné que la virginité sans l'humilité était sans mérite. Ces deux canons ont été insérés par Gratien, le premier, deux fois, dist. XXX, c.4 et 5, le second (d'après l'*Hispana* et d'après Denys), dist. XXXI, c. 9.

CAN. 11.

Εἴ τις καταφρονοίη τῶν ἐκ πίστεως ἀγάπας ποιούντων, καὶ διὰ τιμὴν τοῦ Κυρίου συγκαλούντων τοὺς ἀδελφούς, καὶ μὴ ἐθέλοι κοινωνεῖν ταῖς κλήσεσι, διὰ τὸ ἐξευτελίζειν τὸ γινόμενον, ἀνάθεμα ἔστω.

Si quelqu'un méprise ceux qui, avec esprit de foi, célèbrent des agapes et y invitent, en l'honneur du Seigneur, leurs frères, et s'il ne répond pas à ces invitations parce qu'il regarde la chose comme de peu d'importance, qu'il soit anathème.

La lettre synodale n'a pas mentionné le travers des eustathiens que condamne ce canon ; Socrate et Sozomène, qui ont aussi fait connaître les errements des eustathiens, n'en disent rien non plus [3].

Par agapes il ne faut pas entendre ici, ainsi que Van Espen le fait justement remarquer, les agapes de l'Église primitive, mais bien des repas que de riches chrétiens donnaient pour les pauvres [4].

Ce canon a été inséré dans le *Corpus juris*, dist. XLII, c. 1.

CAN. 12.

Εἴ τις ἀνδρῶν διὰ νομιζομένην ἄσκησιν περιβολαίῳ χρῆται, καὶ ὡς ἂν ἐκ τούτου τὴν δικαιοσύνην ἔχων, καταψηφίσοιτο τῶν μετ' εὐλαβείας τοὺς βήρους φορούντων, καὶ τῇ ἄλλῃ κοινῇ καὶ ἐν συνηθείᾳ οὔσῃ ἐσθῆτι κεχρημένων, ἀνάθεμα ἔστω.

Si, sous prétexte d'ascétisme, un homme revêt le *peribolaion* (le *pallium* des moines et des philosophes), et si, se croyant juste par ce fait même, il méprise ceux qui vivent dans la piété et portent cependant des habits de dessus (βήρους) et s'habillent comme tout le monde, qu'il soit anathème.

Les βῆροι (*lacernæ*) étaient les habits que les hommes portaient

1. S. Clément Romain, *Epist. I ad Corinthios*, n. XXXVIII, dans Funk, *Patr. apostol.*, 1887, t. I, p. 108.
2. S. Ignace, *Epist. ad Polycarp.*, 5, dans Funk, *Patr. apostol.*, t. I, p. 250.
3. Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. XLIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 352 sq. ; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. III, c. XIV, *P. G.*, t. LXVII, col. 1068 sq.
4. Van Espen, *op. cit.*, p. 183.

ordinairement par-dessus la tunique ; les περιβολαία, au contraire, étaient des manteaux grossiers comme ceux que les philosophes affectaient de porter pour montrer leur mépris pour toute espèce de luxe [1]. Socrate [2] et la lettre synodale (3e point), rapportent qu'Eustathe de Sébaste avait porté le manteau des philosophes, et prescrit à ses disciples de le porter. Du reste, ce canon ne prohibe pas, d'une manière absolue, le port de cet habit monacal ; il condamne seulement les pensées d'orgueil et de superstition qu'il inspirait aux eustathiens [3].

Ce canon a été inséré par Gratien, dist. XXX, c. 15.

CAN. 13.

Εἴ τις γυνὴ διὰ νομιζομένην ἄσκησιν μεταβάλλοιτο ἀμφίασμα, καὶ ἀντὶ τοῦ εἰωθότος γυναικείου ἀμφιάσματος, ἀνδρεῖον ἀναλάβοι, ἀνάθεμα ἔστω.

Si, sous prétexte d'ascétisme, une femme change ses habits et, au lieu des habits de femme qui lui conviennent, prend des habits d'homme, qu'elle soit anathème.

La lettre synodale parle de ces travestissements dans son sixième point. Le Deutéronome (v, 22) les avait déjà interdits; l'Église primitive se montra à son tour très sévère à cet égard [4] Ces travestissements servaient d'ordinaire pour jouer la comédie ou pour favoriser la mollesse, le luxe, ou la débauche. Pour des motifs différents, les eustathiens avaient conseillé aux femmes de porter des habits de moine ; afin de montrer que, dans l'état de sainteté auquel ils étaient parvenus, il n'y avait plus de distinction entre l'homme et la femme [5]. L'Église prohiba ce changement d'habits fondé sur des motifs de superstition et d'orgueil. Gratien a inséré ce canon dans son *Décret*, dist. XXX, c. 6.

CAN. 14.

Εἴ τις γυνὴ καταλιμπάνοι τὸν ἄνδρα, καὶ ἀναχωρεῖν ἐθέλοι, βδελυττομένη τὸν γάμον, ἀνάθεμα ἔστω.

1. Suicer, *Thesaurus*, au mot βῆρος ; Walch, *Antiquitates pallii philosophorum*, p. 245. [G. Boissier, *Le traité du « Manteau » de Tertullien*, dans *La fin du paganisme*, in-12, Paris, 1898, t. II, p. 221-259. (H. L.)]
2. Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. XLIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 352 sq.
3. Van Espen, *op. cit.*, p. 133.
4. Tertullien, *De spectaculis*, c. XXIII, *P. L.*, t. I, col. 729 sq. ; Hefele, *Der Rigorismus in dem Leben und den Ansichten der alten Christen*, dans *Tüb. theol. Quartals.*, 1841, p. 400.
5. Herbst, dans *Tüb. theolog. Quartals.*, 1823, p. 192.

ἡμεῖς τοιγαροῦν καὶ παρθενίαν μετὰ ταπεινοφροσύνης θαυμάζομεν, καὶ ἐγκράτειαν μετὰ σεμνότητος καὶ θεοσεβείας γινομένην ἀποδεχόμεθα, καὶ ἀναχώρησιν τῶν ἐγκοσμίων πραγμάτων μετὰ ταπεινοφροσύνης ἀγάμεθα, καὶ γάμου συνοίκησιν σεμνὴν τιμῶμεν, καὶ πλοῦτον μετὰ δικαιοσύνης καὶ εὐποιΐας οὐκ ἐξουθενοῦμεν, καὶ λιτότητα καὶ εὐτέλειαν ἀμφιασμάτων δι' ἐπιμέλειαν μόνον τοῦ σώματος ἀπερίεργον ἐπαινοῦμεν· τὰς δὲ ἐκλύτους καὶ τεθρυμμένας ἐν τῇ ἐσθῆτι προόδους ἀποστρεφόμεθα καὶ τοὺς οἴκους τοῦ Θεοῦ τιμῶμεν καὶ τὰς συνόδους τὰς ἐπ' αὐτοῖς, ὡς ἁγίας καὶ ἐπωφελεῖς ἀσπαζόμεθα, οὐ συγκλείοντες τὴν εὐσέβειαν ἐν τοῖς οἴκοις, ἀλλὰ πάντα τόπον τὸν ἐπ' ὀνόματι τοῦ Θεοῦ οἰκοδομηθέντα τιμῶντες καὶ τὴν ἐν αὐτῇ τῇ Ἐκκλησίᾳ συνέλευσιν εἰς ὠφέλειαν τοῦ κοινοῦ προσιέμεθα, καὶ τὰς καθ' ὑπερβολὴν εὐποιΐας τῶν ἀδελφῶν, τὰς κατὰ τὰς παραδόσεις διὰ τῆς Ἐκκλησίας εἰς τοὺς πτωχοὺς γινομένας μακαρίζομεν, καὶ πάντα συνελόντας εἰπεῖν, τὰ παραδοθέντα ὑπὸ τῶν θείων γραφῶν καὶ τῶν ἀποστολικῶν παραδόσεων ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ γίνεσθαι εὐχόμεθα.

Nous avons rédigé cet écrit, non pour exclure ceux qui, dans l'Église de Dieu, veulent pratiquer l'ascétisme, conformément aux règles de l'Écriture sainte, mais (pour exclure) ceux qui n'ayant que leur orgueil pour ascétisme, veulent s'élever au-dessus de ceux qui mènent une vie ordinaire, et introduire des nouveautés également opposées à l'Ecriture sainte et aux canons ecclésiastiques. Nous aussi, éprouvons de l'admiration pour la virginité unie à l'humilité ; nous louons la continence jointe à la piété et à la dignité. Nous comprenons que l'on s'éloigne des affaires du monde par humilité, nous honorons l'état de mariage comme un état convenable, et ne méprisons pas la richesse qui accompagne la justice et la bienfaisance. Nous louons la simplicité et la commodité des habits, qui, sans trop d'artifices, servent à couvrir le corps, mais nous ne saurions approuver le changement qui favorise la mollesse et le luxe. Nous respectons la maison de Dieu, et regardons comme saintes et profitables les réunions qui s'y tiennent, mais nous ne confinons cependant pas la piété dans ces maisons ; nous vénérons tout endroit sur lequel on a bâti pour honorer le nom de Dieu (par conséquent les *martyria*). Nous approuvons le service divin qui se fait en présence de tous les fidèles réunis dans la maison de Dieu, et nous n'avons que louanges pour la libéralité des frères qui, conformément aux traditions, font, par l'intermédiaire de l'Église, du bien aux pauvres ; pour tout dire en un mot, nous désirons que l'on observe dans l'Église ce qui est conforme aux saintes Écritures et aux traditions apostoliques.

Gratien a fait de cet épilogue deux canons : dist. XXX, c. 16, et dist. XLI, c. 5.

On voit qu'Eustathe et ses partisans ont provoqué par leur ascé-

αὐτοῖς τῆς θεοσεβείας, « supposant, que, par là, la piété des parents n'en sera que plus en honneur, » est le raisonnement des eustathiens, pour se dispenser de rendre à leurs parents l'honneur qui leur était dû. C'est ainsi qu'agissaient les pharisiens dont Jésus-Christ a dit dans saint Matthieu (xv, 5-6) : Quiconque dit à son père et à sa mère : c'est en me destinant au temple que je pourrai vous assister, celui-là n'honore pas son père et sa mère : vous affaiblissez l'ordre de Dieu par vos maximes.

Ce canon a été inséré par Gratien, dist. XXX, c. 1.

Can. 17.

Εἴ τις γυναικῶν διὰ νομιζομένην ἄσκησιν ἀποκείροιτο τὰς κόμας, ἃς ἔδωκεν ὁ Θεὸς εἰς ὑπόμνησιν τῆς ὑποταγῆς, ὡς παραλύουσα πρόσταγμα τῆς ὑποταγῆς, ἀνάθεμα ἔστω.

Si, sous prétexte d'ascétisme, une femme se coupe les cheveux que Dieu lui a donnés pour lui rappeler sa dépendance, comme pour se soustraire par là au précepte de cette dépendance, qu'elle soit anathème.

Saint Paul regarde les longs cheveux des femmes comme un voile donné par la nature et un signe de dépendance à l'égard de l'homme : or, beaucoup d'eustathiennes ne voulaient pas, ainsi que le concile nous l'apprend, accepter cette dépendance et abandonnaient [787 leur mari ; en outre elles se coupaient les cheveux.

Un ancien proverbe dit : *duo si faciunt idem, non est idem.* Dans l'Église catholique, les femmes et les vierges qui entrent en religion se font couper les cheveux, mais leurs motifs sont très différents de ceux dont les eustathiennes s'inspiraient. Les religieuses ne gardent pas leurs cheveux, parce que peu à peu la chevelure des femmes est devenue une parure et une condition de la beauté ; les eustathiennes, au contraire, ne voyant dans les longs cheveux qu'un signe de dépendance de la femme vis-à-vis du mari, et voulant abandonner le mari et l'état de mariage, se coupaient les cheveux [2]. Gratien a inséré ce canon, d'après la traduction inexacte d'Isidore, dans dist. XXX, c. 2.

Can. 18.

Εἴ τις διὰ νομιζομένην ἄσκησιν ἐν τῇ κυριακῇ νηστεύοι, ἀνάθεμα ἔστω.

1. I Cor., xi, 10.
2. Van Espen, *op. cit.*, p. 135, et la lettre synodale (6e point).

Si quelqu'un, sous prétexte d'ascétisme, jeûne le dimanche, qu'il soit anathème.

Voyez le septième point de la lettre synodale ; ce canon a été inséré dans Gratien, dist. XXX, c. 7.

CAN. 19.

Εἴ τις τῶν ἀσκουμένων, χωρὶς σωματικῆς ἀνάγκης ὑπερηφανεύοιτο, καὶ τὰς παραδεδομένας νηστείας εἰς τὸ κοινὸν, καὶ φυλασσομένας ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας παραλύοι, ὑποικουροῦντος ἐν αὐτῷ τελείου λογισμοῦ, ἀνάθεμα ἔστω.

Si, sans nécessité corporelle, mais seulement par orgueil, un ascète n'observe pas les jeûnes de tradition observés par l'Église, (supposant) qu'il y a en lui une intelligence supérieure, qu'il soit anathème.

Les mots ὑποικουροῦντος ἐν αὐτῷ τελείου λογισμοῦ présentent quelque difficulté. Nous les avons traduits par : supposant qu'il y a en lui une intelligence supérieure, c'est-à-dire que nous avons regardé ces mots comme traduisant la pensée des eustathiens. Van Espen est du même sentiment [1]. Il traduit : *perfecta in eo residente ratione*, et il y voit une allusion à l'orgueil des eustathiens, pensant com-
[788] prendre mieux que personne le christianisme. Zonaras partage ce sentiment [2]. En revanche, Hardouin et Mansi sont d'un avis contraire ; ils traduisent : *si deliberato consilio hæc jejunia improbet*, c'est-à-dire si les eustathiens rejettent de propos délibéré les jeûnes de l'Église. Ce canon a été inséré par Gratien, dist. XXX, c. 8, d'après une traduction fautive.

CAN. 20.

Εἴ τις αἰτιῷτο ὑπερηφάνῳ διαθέσει κεχρημένος, καὶ βδελυσσόμενος τὰς συνάξεις τῶν μαρτύρων, ἢ τὰς ἐν αὐτοῖς γινομένας λειτουργίας, καὶ τὰς μνήμας αὐτῶν, ἀνάθεμα ἔστω.

Si quelqu'un critique orgueilleusement, ou injurieusement les *synaxes* des martyrs, ou le service divin qui s'y célèbre, ou bien les mémoires des martyrs, qu'il soit anathème.

Van Espen croit que les eustathiens répugnaient à assister au service divin avec les fidèles, se jugeant trop parfaits pour se mêler à la foule. Si le 20e canon parle des chapelles des martyrs, c'est

1. *Comment.*, p. 13.
2. Beveridge, *Pandectæ*, t. I, p. 425.

APPENDICE I

LE CONCILE APOSTOLIQUE DE JÉRUSALEM

L'assemblée tenue à Jérusalem, aux environs de l'année 51, par plusieurs apôtres, avait pour objet de résoudre une grave question posée depuis peu par l'apôtre Paul et son compagnon Barnabé. Cette assemblée a été qualifiée, un peu pompeusement peut-être, de Concile apostolique de Jérusalem. Nous ne chicanerons pas sur le degré de justesse de cette appellation. L'intérêt véritable du « concile » se trouve moins encore dans la nouveauté de l'institution capitale qu'il inaugure que dans la gravité de la situation qui provoqua la réunion. Nous avons exposé dans un autre travail un aspect du problème posé dès les origines du christianisme [1]. Ses chefs avaient, de très bonne foi, proposé au judaïsme l'oubli, ou, pour mieux dire, le pardon de la mort de Jésus [2]. Leurs avances avaient été repoussées. De bonne heure, les esprits perspicaces semblent avoir eu l'intuition des conséquences auxquelles aboutirait l'attitude hargneuse, souvent même hostile, adoptée par le judaïsme. En prévision de la scission complète et de la lutte ouverte plus ou moins prochaine, résolument, ces hommes se tournèrent vers la gentilité. Si, toutefois, des intelligences très promptes et très lucides étaient capables de prendre une résolution de cette nature, d'autres esprits, plus lents et plus timides, furent impuissants à se détacher des formes habituelles de leur pensée et à s'éloigner du judaïsme. Il sortit de cette opposition de vues un conflit auquel le Concile de Jérusalem avait à mettre fin.

Nous sommes instruits d'une manière très incomplète sur cette réunion au sujet de laquelle nous ne savons que ce qu'en veulent bien dire les *Actes des Apôtres* et la *Lettre aux Galates*. Le problème vital le plus grave qu'ait eu à résoudre l'Eglise naissante est enfermé dans ces textes trop concis. Nous allons exposer d'abord la situation qui amena la convocation du concile. Nous étudierons ensuite le texte de son décret, l'interprétation qu'il comporte et l'authenticité dont il se réclame. La critique historique s'est préoccupée à plusieurs reprises du concile de Jérusalem au cours de ces dernières années. Nous avons mis à profit ses tra-

1. H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, in-8, 1907, Paris, t. I, p. 103 sq.
2. I Cor., II, 8.

qu'on y célébrait ordinairement le service divin au grand scandale des eustathiens [1].

D'après cette explication, le mot de μαρτύρων n'indiquerait rien de particulier. Mais il est évident que le canon parle des sentiments de mépris que les eustathiens affichaient à l'égard des martyrs. (Voyez le douzième point de la lettre synodale.) Fuchs a imaginé entre eustathiens et ariens quelques points de ressemblance, et comme ces derniers repoussaient le service divin pour les morts, il a pensé que les eustathiens avaient partagé cette erreur [2]. Loin d'avoir avec les eustathiens certaines affinités, les ariens formaient avec eux un contraste complet, comme serait le laxisme en présence du rigorisme. Saint Épiphane dit des ariens, qu'ils rejetaient la prière pour les morts ; mais il ne dit pas qu'ils rejetassent les fêtes en l'honneur des martyrs [3]. Il y a une notable différence entre la prière en l'honneur d'un bienheureux et le *requiem* pour le soulagement d'un défunt. On ne sait pourquoi les eustathiens refusaient d'honorer les martyrs ; peut-être que, se considérant comme saints, ils se croyaient supérieurs aux martyrs, dont la plupart n'avaient été que des chrétiens ordinaires, dont quelques-uns même avaient vécu dans le mariage, ce qui pour eux était un signe évident de [78]
non-sainteté. Remarquons enfin que le mot συνάξις désigne surtout un réunion liturgique, ou bien la liturgie elle-même ; mais ici ce mot est synonyme de συναγωγή, c'est-à-dire du lieu de la célébration de la liturgie, si bien que les mots συνάξεις τῶν μαρτύρων peuvent se traduire par *martyria* et ne doivent pas être confondus avec les λειτουργίαις dont parle un peu plus bas le même canon.

Le concile de Gangres a fait suivre ces vingt canons d'un épilogue souvent compté dans les anciens manuscrits comme un 21ᵉ canon. Cet épilogue est destiné à empêcher les fausses interprétations des décrets du concile. Il est ainsi conçu :

Épilogue

Ταῦτα δὲ γράφομεν, οὐκ ἐκκόπτοντες τοὺς ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ κατὰ τὰς γραφὰς ἀσκεῖσθαι βουλομένους, ἀλλὰ τοὺς λαμβάνοντας τὴν ὑπόθεσιν τῆς ἀσκήσεως εἰς ὑπερηφανίαν, κατὰ τῶν ἀφελέστερον βιούντων ἐπαιρομένους τε καὶ παρὰ τὰς γραφὰς καὶ τοὺς ἐκκλησιαστικοὺς κανόνας καινισμοὺς εἰσάγοντας·

1. *Comment.*, p. 136.
2. Fuchs, *Bibliothek der Kirchenvers.* t. II, p. 318.
3. S. Épiphane, *Hæres.*, LXXV, 3, *P. L.*, t. XLII, col. 505.

ἡμεῖς τοιγαροῦν καὶ παρθενίαν μετὰ ταπεινοφροσύνης θαυμάζομεν, καὶ ἐγκράτειαν μετὰ σεμνότητος καὶ θεοσεβείας γινομένην ἀποδεχόμεθα, καὶ ἀναχώρησιν τῶν ἐγκοσμίων πραγμάτων μετὰ ταπεινοφροσύνης ἀγάμεθα, καὶ γάμου συνοίκησιν σεμνὴν τιμῶμεν, καὶ πλοῦτον μετὰ δικαιοσύνης καὶ εὐποιΐας οὐκ ἐξουθενοῦμεν, καὶ λιτότητα καὶ εὐτέλειαν ἀμφιασμάτων δι' ἐπιμέλειαν μόνον τοῦ σώματος ἀπερίεργον ἐπαινοῦμεν· τὰς δὲ ἐκλύτους καὶ τεθρυμμένας ἐν τῇ ἐσθῆτι προόδους ἀποστρεφόμεθα καὶ τοὺς οἴκους τοῦ Θεοῦ τιμῶμεν καὶ τὰς συνόδους τὰς ἐπ' αὐτοῖς, ὡς ἁγίας καὶ ἐπωφελεῖς ἀσπαζόμεθα, οὐ συγκλείοντες τὴν εὐσέβειαν ἐν τοῖς οἴκοις, ἀλλὰ πάντα τόπον τὸν ἐπ' ὀνόματι τοῦ Θεοῦ οἰκοδομηθέντα τιμῶντες καὶ τὴν ἐν αὐτῇ τῇ Ἐκκλησίᾳ συνέλευσιν εἰς ὠφέλειαν τοῦ κοινοῦ προσιέμεθα, καὶ τὰς καθ' ὑπερβολὴν εὐποιΐας τῶν ἀδελφῶν, τὰς κατὰ τὰς παραδόσεις διὰ τῆς Ἐκκλησίας εἰς τοὺς πτωχοὺς γινομένας μακαρίζομεν, καὶ πάντα συνελόντας εἰπεῖν, τὰ παραδοθέντα ὑπὸ τῶν θείων γραφῶν καὶ τῶν ἀποστολικῶν παραδόσεων ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ γίνεσθαι εὐχόμεθα.

Nous avons rédigé cet écrit, non pour exclure ceux qui, dans l'Église de Dieu, veulent pratiquer l'ascétisme, conformément aux règles de l'Écriture sainte, mais (pour exclure) ceux qui n'ayant que leur orgueil pour ascétisme, veulent s'élever au-dessus de ceux qui mènent une vie ordinaire, et introduire des nouveautés également opposées à l'Ecriture sainte et aux canons ecclésiastiques. Nous aussi, éprouvons de l'admiration pour la virginité unie à l'humilité ; nous louons la continence jointe à la piété et à la dignité. Nous comprenons que l'on s'éloigne des affaires du monde par humilité, nous honorons l'état de mariage comme un état convenable, et ne méprisons pas la richesse qui accompagne la justice et la bienfaisance. Nous louons la simplicité et la commodité des habits, qui, sans trop d'artifices, servent à couvrir le corps, mais nous ne saurions approuver le changement qui favorise la mollesse et le luxe. Nous respectons la maison de Dieu, et regardons comme saintes et profitables les réunions qui s'y tiennent, mais nous ne confinons cependant pas la piété dans ces maisons ; nous vénérons tout endroit sur lequel on a bâti pour honorer le nom de Dieu (par conséquent les *martyria*). Nous approuvons le service divin qui se fait en présence de tous les fidèles réunis dans la maison de Dieu, et nous n'avons que louanges pour la libéralité des frères qui, conformément aux traditions, font, par l'intermédiaire de l'Église, du bien aux pauvres ; pour tout dire en un mot, nous désirons que l'on observe dans l'Église ce qui est conforme aux saintes Écritures et aux traditions apostoliques.

Gratien a fait de cet épilogue deux canons : dist. XXX, c. 16, et dist. XLI, c. 5.

On voit qu'Eustathe et ses partisans ont provoqué par leur ascé-

tisme exagéré la célébration du concile de Gangres. Socrate et Sozomène [1] pensent que cet Eustathe est l'évêque de Sébaste, l'un des chefs du semi-arianisme. Ils le représentent comme un ascète sévère, qui introduisit la vie monacale dans l'Asie-Mineure et en Arménie, et donna des règles rigoureuses pour la nourriture et [7 le vêtement. Cependant il tomba dans des pratiques excessives et contraires aux lois de l'Église. Socrate et Sozomène lui attribuent ces mêmes opinions d'un rigorisme outré et d'un ascétisme mal entendu censurés par le concile de Gangres. Leur témoignage a d'autant plus de poids qu'ils vivaient deux générations après Eustathe et que celui-ci était de ces personnages fameux dont on parle longtemps après leur mort.

Les données de Socrate et de Sozomène sont confirmées par les renseignements fournis par saint Basile le Grand. Celui-ci nous apprend qu'Eustathe de Sébaste penchait vers la vie monacale [2]. Jadis son ami, les singularités d'Eustathe les avaient séparés [3]. On voit qu'Eustathe était évêque de Sébaste, en Arménie, et c'est précisément aux évêques arméniens que le concile de Gangres adresse sa lettre synodale. C'est dire le cas qu'il faut faire d'une opinion émise par Baronius [4], Ellies du Pin [5] et d'autres historiens : à savoir qu'il s'agit ici d'un Eustathe différent de l'évêque de Sébaste, peut-être du moine Eutacte [6]. Quoique Tillemont [7] ne se soit pas exprimé d'une manière défavorable sur cette opinion, elle ne peut s'appuyer d'aucune preuve.

On peut se demander, en outre, si les erreurs et les abus condamnés par le concile de Gangres étaient le fait d'Eustathe de Sébaste lui-même, ou s'il faut les mettre au compte de ses disciples. Ce dernier sentiment était celui de beaucoup de contemporains de Sozomène [8]. Parmi les historiens modernes, les bénédictins de Saint-Maur sont de cet avis [9] ; mais, dans sa lettre synodale, le [7

1. Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. XLIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 352 ; Sozomène *Hist. eccles.*, l. III, c. XIV, *P. G.*, t. LXVII, col. 1068.
2. S. Basile, *Epist.*, CCXXIII, n. 3, *P. G.*, t. XXXII, col. 826.
3. S. Basile, *Epist.*, CCXXVI, CCLI, *P. G.*, t. XXXII, col. 841, 933.
4. Baronius, *Annales*, ad ann. 361, n. 53.
5. Ellies du Pin, *Nouv. biblioth. des aut. ecclés.*, Paris, 1693, t. II, p. 339.
6. S. Épiphane, *Hæres.*, XL, 1, *P. G.*, t. XLI, col. 680.
7. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. IX, p. 296, n. 28. Sur saint Basile.
8. *Vita S. Basilii*, c. V, n. 4, de l'édition des bénédictins.
9. *Id.*

faisaient appréhender que cette invasion torrentielle des païens ne rompît les digues dressées par les observances judaïques dont ces païens seraient exemptés. Dans ce péril on se cramponnait aux trois observances essentielles et surtout à la circoncision, la plus caractéristique de toutes. Son maintien devait prouver que le privilège d'Abraham demeurait intact et que, dans l'Église comme jadis dans la Synagogue, les gentils n'auraient accès au royaume de Dieu qu'à la condition de se faire juifs avant de devenir chrétiens. Le christianisme ne serait donc jamais, lui aussi, qu'une religion nationale. Au point de vue théologique c'était plus grave encore : il s'agissait de savoir si le salut était attaché aux œuvres de la loi ou à la grâce de Jésus-Christ.

Coup sur coup, le conflit demeuré latent éclate sur trois points : à Jérusalem, à Antioche, en Galatie. Les mêmes personnages ou — pour parler avec plus de précision — les mêmes partis s'y trouvent aux prises. Dès les premières années du christianisme, l'Église de Jérusalem avait été troublée, mais à la surface seulement, par la mésintelligence régnant entre Juifs palestiniens et Juifs hellénistes. Une concession avait suffi à ramener l'accord. Mais aucune concession, aucun accord n'était possible entre Juifs et incirconcis et personne ne songeait à chercher un terrain d'entente ; on s'employait plutôt à l'occasion à hausser les barrières qui isolaient Israël du reste du monde. Et cette séparation n'était pas le résultat de la rancune pour les avanies prodiguées, de l'appréhension des moqueries cinglantes à l'adresse du *Judæus Apella*, de la répugnance pour la dépravation païenne ; c'était le témoignage d'inviolable fidélité aux prescriptions légales, à l'isolement qu'elles imposent, c'était pour tout dire d'un mot une obligation religieuse.

Ce sentiment n'est pas également impérieux dans tous les Juifs. Ceux de la « Dispersion », constamment en rapports avec les païens, traitent avec eux et, loin de les éviter, les recherchent. Aussi ces frères dégénérés font-ils horreur aux intransigeants. Ceux-ci, Juifs palestiniens, ont hypertrophié au-dedans d'eux-mêmes le sentiment exclusiviste dont leurs frères se sont allègrement déchargés. La popularité dont jouissait le parti pharisien s'explique par l'attitude prise à l'égard des étrangers et ces mêmes pharisiens se sentaient à l'aise parmi les fidèles dont ils échauffaient le zèle en faveur des observances judaïques. Ce sont des pharisiens convertis qui insisteront le plus énergiquement dès que sera soulevée la question de la circoncision obligatoire et préalable à l'affiliation chrétienne. C'est par l'influence des pharisiens que s'explique également la régularité des fidèles à prendre part aux cérémonies du Temple, leur exactitude à suivre les exercices religieux du judaïsme, leur attachement à l'observation intégrale de tous les préceptes de la Loi. A ces débuts, les Galiléens de Jérusalem étaient de bonnes gens, pieux, simples et doux, dont l'unique singularité était cette ardente foi en Jésus, laquelle les exposait à quelques avanies. Ces hommes excellents, vivant

APPENDICE I

LE CONCILE APOSTOLIQUE DE JÉRUSALEM

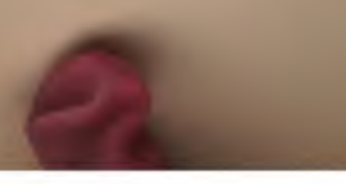
L'assemblée tenue à Jérusalem, aux environs de l'année 51, par plusieurs apôtres, avait pour objet de résoudre une grave question posée depuis peu par l'apôtre Paul et son compagnon Barnabé. Cette assemblée a été qualifiée, un peu pompeusement peut-être, de Concile apostolique de Jérusalem. Nous ne chicanerons pas sur le degré de justesse de cette appellation. L'intérêt véritable du « concile » se trouve moins encore dans la nouveauté de l'institution capitale qu'il inaugure que dans la gravité de la situation qui provoqua la réunion. Nous avons exposé dans un autre travail un aspect du problème posé dès les origines du christianisme [1]. Ses chefs avaient, de très bonne foi, proposé au judaïsme l'oubli, ou, pour mieux dire, le pardon de la mort de Jésus [2]. Leurs avances avaient été repoussées. De bonne heure, les esprits perspicaces semblent avoir eu l'intuition des conséquences auxquelles aboutirait l'attitude hargneuse, souvent même hostile, adoptée par le judaïsme. En prévision de la scission complète et de la lutte ouverte plus ou moins prochaine, résolument, ces hommes se tournèrent vers la gentilité. Si, toutefois, des intelligences très promptes et très lucides étaient capables de prendre une résolution de cette nature, d'autres esprits, plus lents et plus timides, furent impuissants à se détacher des formes habituelles de leur pensée et à s'éloigner du judaïsme. Il sortit de cette opposition de vues un conflit auquel le Concile de Jérusalem avait à mettre fin.

Nous sommes instruits d'une manière très incomplète sur cette réunion au sujet de laquelle nous ne savons que ce qu'en veulent bien dire les *Actes des Apôtres* et la *Lettre aux Galates*. Le problème vital le plus grave qu'ait eu à résoudre l'Eglise naissante est enfermé dans ces textes trop concis. Nous allons exposer d'abord la situation qui amena la convocation du concile. Nous étudierons ensuite le texte de son décret, l'interprétation qu'il comporte et l'authenticité dont il se réclame. La critique historique s'est préoccupée à plusieurs reprises du concile de Jérusalem au cours de ces dernières années. Nous avons mis à profit ses tra-

1. H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, in-8, 1907, Paris, t. I, p. 103 sq.
2. I Cor., II, 8.

vaux, mais nous nous sommes permis, en plusieurs circonstances, de ne pas adopter leurs conclusions [1].

1. En première ligne nous plaçons J. Thomas, *L'Église et les judaïsants à l'âge apostolique. La réunion de Jérusalem*, dans la *Revue des questions historiques*, 1889, t. XLVI, p. 400-460, réimprimé dans les *Mélanges d'histoire et de littérature religieuse*, in-12, Paris, 1899, travail d'ensemble d'une haute portée historique. Le décret a été étudié plus spécialement et obstinément par M. Gotthold Resch, *Das Aposteldekret nach seiner ausserkanonischen Textgestalt*, in-8, Leipzig, 1905, formant le fasc. 3e du t. XIII des *Texte und Untersuchungen*, IIe série ; et par M. Alf. Seeberg, *Die beiden Wege und das Aposteldekret*, in-8, Leipzig, 1906. Ces deux études très méritoires, bien que leurs conclusions soient entièrement divergentes, ont été *réduites* à leur valeur intrinsèque dans une dissertation de M. Coppieters. *Le décret des Apôtres* (*Act., XV*, 28-29) dans la *Revue biblique*, 1907, nouv. sér., t. IV, p. 34-58, 217-239. Notre étude était entièrement écrite et envoyée à l'imprimerie lorsque nous avons eu connaissance du travail de M. Coppieters, nous avons fait dès lors la seule chose possible, nous avons recommencé. Pour l'étude isolée de *Act., XV*, 28-29, voir A. Harnack, *Das Aposteldekret und die Blass'sche Hypothese*, dans *Sitzungsberichte der kön. kais. Akademie*, Berlin, 1899, p. 151-176 ; A. Hilgenfeld, *Das Apostelconcil nach seinem ursprünglichen Wortlaute*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1899, p. 138-149, et *Nachwort zu Acta Apostolorum*, dans même revue, 1900, p. 382-399 : F. Blass, *Zu den zwei Texten der Apostelgeschichte*, *Studien und Kritiken*, 1900, p. 14-23 ; H. Oort, *Het besluit der Apostelsynode van Andelingen XV*, dans *Theologisch Tijdschrift*, 1906, p. 97-112 ; J. Sommer, *Das Aposteldekret* ; Entstehung, *Inhalt und Geschichte seiner Wirksamkeit in der christlichen Kirche*, *Theologische Studien und Skizzen aus Ostpreussen*, in-8, Königsberg, 1889. Pour l'histoire du décret pendant les premiers siècles : K. Böckenhoff, *Das apostolische Speisegesetz in den ersten fünf Jahrhunderten*, in-8, Paderborn, 1903. Pour l'historicité du décret considéré comme appartenant au texte du livre des Actes, nous omettons la liste des commentaires de ce livre pour ne mentionner que des travaux spéciaux : Harnack, *Lukas, der Arzt, der Verfasser der dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte*, in-8, Leipzig, 1906 ; C. Clémen, dans *Theologische Literaturzeitung*, 1906, p. 406-407 ; A. Hilgenfeld, *Kritik und Antikritik an der Apostelgeschichte*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1906, p. 461 ; E. Nestle, *Erstickten im Aposteldekret*, dans *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*, 1906, p. 254. Pour l'épître aux Galates : V. Weber, *Die adressaten des Galaterbriefes*, in-8, Ravensburg, 1900 ; *Die Abfassung des Galaterbriefes vor dem Apostel-Konzil*, in-8, Ravensburg, 1900 ; *Das Datum* (*Apostelgeschichte*, *XIV*, 28) *des Galaterbriefes*, dans *Theologisch-praktische Monatschrift*, Passau, 1900 ; *Die biblischen Quellen für ein « Leben Pauli » und der Grad ihrer geschichtlichen Glaubwurdigkeit*, in-8, Linz, 1901 ; *Erklärung von Gal. II, 6*, Mainz, 1900 ; *Der heilige Paulus vom Apostelübereinkommen bis zum Apostelkonzil*, in-8, Würzburg, 1901 ; Fr. Sieffert, *Der Brief au die Galater*, in-8, Göttingen, 1889 ; S. C. Gayford, *The date of the Epistle to the Galatians*, dans *The Journal of theological studies*, 1902, t. III, p. 630-633.



I

On n'est pas médiocrement surpris de constater, dès les plus lointaines origines du christianisme, une sorte d'incertitude, de flottement, chez les apôtres séparés par un intervalle de temps très court des enseignements de Jésus. Celui-ci avait prescrit de porter sa doctrine à tous les peuples sans exception [1] et, dès les premiers jours de la prédication, cette prescription était encore présente au souvenir de tous [2]. Cependant, on voit bientôt l'apôtre Pierre, si accueillant dans son discours du jour de la Pentecôte, se montrer plus réservé en ce qui concerne l'admission des Gentils dans l'Église. Tandis que le diacre Philippe accueille sans hésitation un Éthiopien [3], Pierre doute encore s'il doit admettre le centurion Corneille parmi les fidèles [4]. Il n'est pas seul à éprouver ces répugnances au moment d'ouvrir aux païens l'accès de la religion nouvelle ; son entourage partage ses sentiments et, nous disent les *Actes*, « les fidèles circoncis, venus avec Pierre [à Césarée], furent surpris que la grâce du Saint-Esprit se répandît aussi sur les Gentils [5]. » Cet état d'esprit semble avoir été assez général, car le même livre des *Actes* consigne la surprise des fidèles à la nouvelle du baptême de Corneille, le païen : « Ils furent satisfaits et rendirent gloire en disant : Dieu a donc donné aussi la grâce de la pénitence aux Gentils afin qu'ils aient la vie [6]. » Cependant, par une inconséquence symptomatique des tendances vraies, ces mêmes fidèles contraints de se disperser hors de Jérusalem, dont le séjour n'offrait plus de sécurité, « s'avançaient jusque dans la Phénicie et jusqu'à Chypre, sans prêcher la foi à d'autres qu'aux seuls Juifs [7]. » L'altercation célèbre survenue à Antioche entre saint Pierre et saint Paul [8] nous révèle les répugnances qu'eurent à dominer les chefs du christianisme pour se faire à l'idée d'introduire les Gentils dans l'Église sans conditions. Et Paul lui-même, le champion de l'εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας [9], Paul, qui s'était insurgé passionnément à la seule pensée de circoncire le disciple Tite, Paul prendra bientôt l'initiative de la circoncision du disciple Timothée [10]. Il semblait que cette question de la circoncision renaissait partout à la fois et tou-

1. Marc, xvi, 15 ; Matth., xxviii, 19.
2. Act., ii, 39.
3. Act., viii, 38.
4. Act., x, 1 sq.
5. Act., x, 46.
6. Act., xi, 19.
7. Act., xi, 20.
8. Gal., ii, 11 sq.
9. Gal., ii, 7.
10. Gal., ii, 3-5 ; Act., xvi, 3.

jours [1], comme une herbe tenace dont la racine n'a pu être entièrement extirpée. Mais la circoncision, en l'espèce, n'était que la formule portative du conflit doctrinal dans lequel se résumait alors le problème de la destinée du christianisme.

Ce problème consistait à savoir si le christianisme serait, ou non, la religion universelle. Par la vérité de son principe, le judaïsme était une religion divine que l'interprétation inintelligente et l'exclusivisme sectaire ravalaient au point de n'être guère plus qu'une secte. L'entourage immédiat de Jésus comprenait certains hommes très pieux et très considérés qui partageaient les passions exclusivistes des juifs pieux. Ils ne concevaient ni la possibilité ni l'opportunité d'un changement dans ce qui existait. L'observation minutieuse de la Loi leur semblait la condition essentielle de la foi chrétienne. Une telle manière de voir devait soulever de graves difficultés. Les fidèles venus de la Gentilité ne seraient-ils incorporés au christianisme qu'après s'être soumis aux prescriptions judaïques et à la plus humiliante de toutes : la circoncision? La question s'était posée antérieurement dans la Synagogue à l'occasion des prosélytes. Tandis que les rigoristes avaient réclamé qu'on imposât la circoncision, les libéraux l'avaient déconseillée et omise. Lorsqu'il s'agissait de la Synagogue, la décision importait, somme toute, assez peu ; parce que la Loi mosaïque étant essentiellement restrictive, son but est d'isoler et de distinguer, non de conquérir et d'universaliser, ce qui est le but de l'Église. Dès lors l'Église devait avoir une conduite adaptée à sa mission de conquérir *tous* les peuples sans exclusion, ni séparation, ni distinction.

L'exclusivisme juif se maintenait à l'aide d'une triple barricade qui rendait l'affiliation au judaïsme illusoire quand elle n'était pas absolument impraticable. Cette triple barrière c'était la circoncision, l'interdiction des mariages mixtes et la distinction entre viandes permises et viandes défendues. L'observation stricte de ces principes plaçait l'individu qui s'y soumettait dans un état de quasi séquestration à l'égard du reste de l'humanité. Il s'agissait de dire si le christianisme ne se proposait rien de plus et rien de mieux. S'il formait un souhait différent, comment s'y prendrait-il pour le réaliser ? Le bon sens supérieur de l'apôtre Paul lui avait fait voir la conduite à tenir et le but à atteindre. Les atermoiements n'étaient pas son fait. Pendant son séjour à Antioche, parmi les païens, il les avait accueillis et incorporés à l'Église. Cette conduite n'avait guère de partisans à Jérusalem, ou bien si elle avait des partisans ils comptaient peu. Le Sénat apostolique se tenait en défiance contre la généralisation d'une mesure individuelle consentie par Pierre en faveur du centurion Corneille. La brusquerie avec laquelle Paul avait résolu la question dans un sens favorable à la gentilité et les allures de l'Église ainsi recrutée

1. Jusque dans cette Église de Galatie, la création exclusive de l'apôtre des Gentils, le fruit de son travail et de sa doctrine.

faisaient appréhender que cette invasion torrentielle des païens ne rompît les digues dressées par les observances judaïques dont ces païens seraient exemptés. Dans ce péril on se cramponnait aux trois observances essentielles et surtout à la circoncision, la plus caractéristique de toutes. Son maintien devait prouver que le privilège d'Abraham demeurait intact et que, dans l'Église comme jadis dans la Synagogue, les gentils n'auraient accès au royaume de Dieu qu'à la condition de se faire juifs avant de devenir chrétiens. Le christianisme ne serait donc jamais, lui aussi, qu'une religion nationale. Au point de vue théologique c'était plus grave encore : il s'agissait de savoir si le salut était attaché aux œuvres de la loi ou à la grâce de Jésus-Christ.

Coup sur coup, le conflit demeuré latent éclate sur trois points : à Jérusalem, à Antioche, en Galatie. Les mêmes personnages ou — pour parler avec plus de précision — les mêmes partis s'y trouvent aux prises. Dès les premières années du christianisme, l'Église de Jérusalem avait été troublée, mais à la surface seulement, par la mésintelligence régnant entre Juifs palestiniens et Juifs hellénistes. Une concession avait suffi à ramener l'accord. Mais aucune concession, aucun accord n'était possible entre Juifs et incirconcis et personne ne songeait à chercher un terrain d'entente ; on s'employait plutôt à l'occasion à hausser les barrières qui isolaient Israël du reste du monde. Et cette séparation n'était pas le résultat de la rancune pour les avanies prodiguées, de l'appréhension des moqueries cinglantes à l'adresse du *Judæus Apella*, de la répugnance pour la dépravation païenne ; c'était le témoignage d'inviolable fidélité aux prescriptions légales, à l'isolement qu'elles imposent, c'était pour tout dire d'un mot une obligation religieuse.

Ce sentiment n'est pas également impérieux dans tous les Juifs. Ceux de la « Dispersion », constamment en rapports avec les païens, traitent avec eux et, loin de les éviter, les recherchent. Aussi ces frères dégénérés font-ils horreur aux intransigeants. Ceux-ci, Juifs palestiniens, ont hypertrophié au-dedans d'eux-mêmes le sentiment exclusiviste dont leurs frères se sont allègrement déchargés. La popularité dont jouissait le parti pharisien s'explique par l'attitude prise à l'égard des étrangers et ces mêmes pharisiens se sentaient à l'aise parmi les fidèles dont ils échauffaient le zèle en faveur des observances judaïques. Ce sont des pharisiens convertis qui insisteront le plus énergiquement dès que sera soulevée la question de la circoncision obligatoire et préalable à l'affiliation chrétienne. C'est par l'influence des pharisiens que s'explique également la régularité des fidèles à prendre part aux cérémonies du Temple, leur exactitude à suivre les exercices religieux du judaïsme, leur attachement à l'observation intégrale de tous les préceptes de la Loi. A ces débuts, les Galiléens de Jérusalem étaient de bonnes gens, pieux, simples et doux, dont l'unique singularité était cette ardente foi en Jésus, laquelle les exposait à quelques avanies. Ces hommes excellents, vivant

retirés, recrutant leurs partisans dans la petite société séquestrée dont ils faisaient partie, ne soupçonnaient pas l'imminence des graves décisions qu'ils allaient être appelés à prendre. Dans leur pensée, l'admission du centurion Corneille ne constituait pas un précédent, n'engageait pas l'avenir [1]. Saint Pierre lui-même n'a introduit Corneille dans l'Église que sur l'ordre formel de Dieu et il semble croire que pareil fait ne se représentera plus à l'avenir, quoique, à ses yeux, la règle soit posée : « Je comprends, dit-il : Dieu ne fait pas acception de personne, mais, en toute nation, celui qui le craint et pratique la justice, lui est agréable [2]. »

L'émotion qui ébranla les frères de Jérusalem à la nouvelle de l'introduction d'un gentil dans l'Église nous permet de comprendre la hauteur et l'épaisseur de ce qu'on appelait le mur de séparation, μεσότοιχον [3], dressé entre Juifs et Gentils. Malgré sa prééminence reconnue [4], Pierre fut contraint de justifier sa conduite en cette circonstance et ce simple incident nous en dit beaucoup sur les ménagements auxquels le chef des apôtres fut obligé désormais à l'égard de ses collègues. La charité sans borne et l'esprit universaliste de Jésus étaient-ils donc victorieux ? Pour l'instant peut-être [5], mais l'incident vidé, la surprise du moment passée, le groupe exclusiviste se ressaisit. Ébranlé et séduit par la parole et le récit de Pierre, il se reformait non moins intolérant que par le passé et prenant ses inspirations auprès de l'apôtre Jacques Obliam. L'attitude et le rôle de celui-ci semblent avoir été trop précisés. On a constaté chez lui une tendance qu'on s'est hâté de transformer en action ; ce contemplatif doux et inoffensif a été représenté comme un chef de parti. Les textes ne disent et n'autorisent à croire rien de semblable. Les *Actes* et l'*Épître aux Galates* ne nous montrent ni Pierre, ni Jacques, ni le sénat apostolique s'insurgeant contre l'admission en masse des Gentils dans l'Église et la dispense, à eux accordée, des observances légales. Les *Actes* marquent discrètement que le mouvement offensif était l'ouvrage de gens qu'ils désignent d'une manière vague : τινες, *certains* [6]. Saint Paul n'est pas moins attentif à distinguer les apôtres des faux-frères, ces brouillons qui le harcèlent et qu'il rudoie de son mieux. Les seuls dont il fasse cas, sont ceux qui « sont en autorité » et auxquels il expose « l'Évangile qu'il annonce parmi les Gentils » [7]. Ce qu'il leur en disait, au reste, n'était

1. Act., x-xi, 18.
2. Act., x, 34-35.
3. Ephes., ii, 14.
4. Act., i, 15 ; ii, 14.
5. Act., xi, 15-17.
6. Act., xv, 1, 5, 24. On a prétendu voir dans l'emploi de ce mot τινες une habileté suprême servant à désigner les apôtres opposants sans les nommer. C'est faire dire au texte autre chose que ce qu'il porte. Plus loin, *Act.*, xxi, 20, ces τινες sont désignés sous le nom de ζηλωταὶ τοῦ νόμου.
7. Gal., ii, 2.

pas de nature à les surprendre car, dès cette époque, Pierre se montrait incliné vers la gentilité. Lui-même vivait en Gentil et non plus en Juif. ἐθνικῶς καὶ οὐχ Ἰουδαϊκῶς ζῇς [1]. Pierre poussait la condescendance jusqu'à faire table commune avec les païens [2], ce qui était, on s'en souvient, une des interdictions essentielles de la Loi juive. Ainsi le « mur de séparation » se lézardait et faisait brèche. On pouvait s'attendre à le voir s'écrouler tout à fait, lorsque, soudain, on le vit redressé et réparé à nouveau.

Une semblable surprise était possible à Jérusalem, elle ne l'était pas ailleurs. L'Église de Jérusalem s'était recrutée dans des conditions particulières et dans un milieu presque exclusivement juif. On pouvait dès la première alarme, s'attendre à voir surgir le groupe irréductible des hommes imbus des vieilles idées juives d'exclusivisme. A Antioche, les conditions étaient entièrement différentes. Ici, l'élément palestinien faisait presque totalement défaut ; on rencontrait quelques juifs hellénistes absorbés dans la multitude des Gentils. Une jeune Église avait surgi, fervente novatrice, pénétrée des idées d'un apostolat universaliste.

C'est cette Église d'Antioche, bien organisée, nombreuse et riche, qui provoqua l'attention soupçonneuse de *certains* à Jérusalem. A leurs yeux, le christianisme, tel qu'on l'entendait à Antioche, s'éloignait de la pure conception judaïque qu'ils s'en étaient faite. Le flot montant des nouveaux convertis leur faisait pressentir que, par eux, ils seraient évincés de la direction qu'ils avaient prétendu se réserver. La perspective d'être ainsi absorbés et leur système pan-judaïque ruiné apparaissait à ces attardés ni plus ni moins qu'un sacrilège contre la Loi, selon eux, toujours existante. Leur irritation les rendit agressifs. Ils résolurent de provoquer, à tout prix, une crise et, dans ce but, s'entendirent avec quelques esprits turbulents qui se rendaient à Antioche et se chargeaient d'y ouvrir le débat [3]. Ces missionnaires d'un nouveau genre ne durent pas mettre longtemps à entamer les hostilités. Paul et Barnabé soutinrent toutes les attaques et disputèrent sans trêve comme sans résultat. Avec une modération qui était la perfection de l'habileté, les judaïsants de Jérusalem acceptaient le fait accompli et l'admission des Gentils consentie précédemment. Ils réclamaient simplement, mais impérieusement, le rétablissement de la circoncision pour tous sans exception [4]. La condition posée au nom des judaïsants portait atteinte à la vertu propre du christianisme. « Si vous n'êtes circoncis, répétait-on, vous ne pouvez être sau-

1. Gal., II, 14.

2. Gal., II, 12, ce verset ne laisse subsister aucun doute sur le sens du mot ἐθνικῶς ζεῖν.

3. Act., XV, 1 ; le verset 24 montre que les émissaires des judaïsants s'étaient rendus à Antioche à l'insu des chefs de la communauté de Jérusalem.

4. Act., XV, 1.

vés [1]. » L'affaire prenait, on le voit, des proportions inattendues. Pour y mettre un terme, il fut décidé que Paul et Barnabé iraient conférer à Jérusalem avec le sénat apostolique et les anciens [2].

II

La conférence ou, si on le veut, le concile apostolique de Jérusalem nous est connu par deux récits faisant partie l'un des Actes des Apôtres, l'autre de l'épître aux Galates [3]. Ils nous apprennent que, dès leur arri-

1. Act., xv, 2. En outre l'œuvre apostolique de saint Paul se trouvait mise en question ; il avait travaillé en vain, εἰς κενόν.

2. D'après Spitta, le voyage de l'apôtre rapporté dans Act., xv, est identique à celui dont fait mention Act., xi-xii ; d'après Zimmermann, ces deux épisodes différents ont été indûment confondus dans une même narration. Enfin, d'après V. Weber, la question de la circoncision a été traitée deux fois à Jérusalem entre Paul et les apôtres. Une première fois avant la mission en Chypre et en Asie-Mineure (Gal., ii ; Act., xi-xii) ; une deuxième fois pendant la période qui sépare le premier voyage apostolique du second (Act., xv) : c'est alors qu'intervient, sous forme du décret que nous étudierons, la solution définitive. L'épître aux Galates aurait été écrite peu de temps avant le concile apostolique. Par conséquent le voyage décrit dans Gal , ii, 1-10, est celui qui est mentionné dans Act., xi, 30 ; xii, 25. Il n'est plus question de contradictions ou d'affirmations irréductibles entre Gal., ii, et Act., xv, puisque les deux récits ne se rapportent pas au même fait ; bien plus on retourne en faveur de la nouvelle théorie toutes les preuves proposées depuis longtemps contre l'identité de Gal., ii, et Act., xv : occasion différente du voyage à Jérusalem ; omission par l'apôtre de toute allusion au décret apostolique, aux discours de Pierre et de Jean ; invraisemblance du conflit d'Antioche après le concile de Jérusalem.

3. Cette coïncidence entre Gal., ii, et Act., xv, a été indiquée par quelques anciens interprètes ; cf. J.Thomas, dans la *Rev. des quest. hist.*, 1889, t. xlvi, p. 413, note 3. Les divergences alléguées ne portant pas sur la substance du fait, ne compromettent pas la vérité de l'un des deux récits ; dès lors la coïncidence est recevable et les données chronologiques ne s'y opposent pas. *Id.*, p. 414, note 1. Saint Paul dans Gal., i, 18-19, parle de son premier voyage à Jérusalem : Act., ix, 26-30 ; dans Gal., ii, il parle du troisième voyage : Act., xv. Il ne dit rien du deuxième voyage : Act., xi, 29-30, dans lequel, d'après le langage même des Actes, il ne vit que les « anciens », car en ce moment, les Apôtres étaient dispersés par la persécution d'Hérode Agrippa. Or, dans l'épître aux Galates, il ne relève que les occasions dans lesquelles il eut des rapports avec les Apôtres. La coïncidence des témoignages par rapport au même événement ressort en outre de la situation qui est, dans l'épître, celle de saint Paul lors du voyage raconté au ch. xv du livre des Actes. L'épître suppose qu'à ce moment Paul a déjà exercé un ministère étendu auprès des Gentils et qu'il y a tenu une importance prépondérante ; en outre elle suppose que la séparation avec Barnabé n'est pas encore survenue. Ces conditions nous reportent entre

vée à Jérusalem [1], les voyageurs mirent à profit les instants qui les séparaient de l'explication officielle. L'épître aux Galates et les Actes nous permettent de dire comment, pour sa part, Paul employa son temps. Il s'aboucha avec les Apôtres [2] et n'eut pas de peine à renouer avec eux d'anciennes relations. Il paraît probable que Paul, Barnabé et Tite ne songeaient qu'à fournir des explications verbales et n'avaient aucune idée de provoquer un débat solennel. C'est ce que laisse entendre l'auteur des Actes lorsqu'il indique les premières entrevues entre les délégués d'Antioche et les Apôtres [3]. Cependant l'affaire était plus compliquée qu'on ne s'y était attendu de part et d'autre. Les auteurs de la crise étaient « quelques-uns de la secte des Pharisiens qui ont reçu la foi » [4], c'est-à-dire probablement quelques-uns des plus dévots et des plus édifiants, peut-être même des plus influents parmi les Juifs de Jérusalem et avec lesquels il convenait d'user de ménagements. Mais saint Paul qui conférait avec les chefs de l'Église n'entendait pas fournir d'explications à d'autres. Parlant des Apôtres, il dit : « Je leur communiquai l'Évangile que je prêche parmi les Gentils, mais à eux en particulier, κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσιν [5]. » Et les explications données furent telles qu'au cours d'une entrevue à laquelle assistaient certainement Jacques, Pierre, Jean d'une part, Paul, Barnabé et probablement Tite d'autre part, l'accord se fit complet, enthousiaste même. Les Apôtres présents, « ceux qui étaient, dit saint Paul, considérés comme des colonnes, » se rendirent à l'évidence, reconnurent la mission apostolique de Paul et lui tendirent, ainsi qu'à Barnabé, la main droite en signe d'alliance [6]. Les délégués de l'Église d'Antioche avaient pleinement réussi dans leur mission qui, semble-t-il, à ce coup, prenait fin.

C'est l'instant, au contraire, où l'affaire se complique. Tandis qu'il ne s'agissait que de valider officiellement la doctrine et la conduite de Paul

la première et deuxième mission, c'est-à-dire au moment précis où se place le voyage rapporté au ch. xv. Toutes les difficultés soulevées au sujet de la coïncidence de Act., xv, et Gal., II, ont été examinées et résolues dans l'étude citée de J. Thomas. Toutes ces objections d'ailleurs tombent si l'on détermine avec soin la succession des différentes phases de la lutte de saint Paul contre les judaïsants, ainsi que l'a démontré M. P. Ladeuze, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1901, t. II, p. 583-585.

1. Nous ne discutons pas ici la date de ce voyage. Les historiens hésitent généralement entre les années 50-52, avec une préférence assez générale pour l'année 51.

2. Gal., II, 2.

3. Act., xv, 4.

4. Act., xv, 5.

5. Gal., II, 2 : κατ' ἰδίαν détermine nettement les conférences privées avec les apôtres.

6. Gal., II, 9.

et son agrégation au collège apostolique, les « colonnes » n'avaient pris conseil de personne ; mais la question allait être transportée sur un terrain différent. Il semble qu'au cours des pourparlers engagés entre les délégués d'Antioche et les Apôtres, les judaïsants aient mis à profit ce temps de répit pour faire échouer la mission de Paul. Les Apôtres, constatant cette effervescence, auront réclamé un délai avant toute décision, dans le but de laisser les esprits se calmer. Il est même possible que la disjonction opérée par eux entre la ratification de la mission de Paul et le renvoi de la décision relative à la circoncision ait eu pour but de faire prendre la responsabilité de cette décision à tous les représentants de l'Église et de dégager la responsabilité propre des Apôtres. Quoi qu'il en soit, les judaïsants mirent ces délais à profit pour faire naître un incident d'une nature particulièrement délicate. Ils réclamèrent la circoncision de Tite, un des trois délégués d'Antioche. C'eût été un démenti formel infligé à la conduite antérieure de Paul et un désaveu de l'approbation officielle récemment donnée à sa doctrine. Si l'attaque était hardie, la défense le ne fut pas moins [1]. On peut entendre le texte de manière à mêler les Apôtres à l'incident. Ils auraient, dans une pensée de conciliation, insisté auprès de Paul pour lui faire accepter l'étrange réclamation. Paul demeura inébranlable. La raison même qu'on faisait valoir pour le convaincre, l'apaisement, était celle qui lui interdisait toute concession, ainsi qu'il l'avoue aux Galates : « Tite, dit-il, ne fut pas contraint à la circoncision, mais cela à cause des faux-frères, διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους [2]. Toute autre considération aurait pu le convaincre [3] ; dans la circonstance présente il s'obstina dans son refus à cause de la qualité des réclamants et des conséquences que leur acharnement n'eût pas manqué de tirer de son acquiescement.

La manœuvre avait échoué. Nous ne voyons nulle part la preuve que les judaïsants «comptant sur l'attachement des fidèles de Jérusalem pour la Loi de leurs pères... espéraient former un courant d'opinion qui intimiderait les chefs et, au besoin, résisterait à leur décision s'ils étaient favorables à l'œuvre de saint Paul » [4]. Quoi qu'il en soit de ce projet de résistance ouverte, qui n'est rien moins que certain, la question de la nécessité de la circoncision pour les fidèles venus de la Gentilité allait être posée devant les apôtres et les anciens dans des conditions très différentes de celles que les judaïsants avaient prévues. L'approbation sans réserves donnée par Jacques, Pierre et Jean à la conduite de Paul les avait rendus soli-

1. Gal., II, 4, ne laisse aucun doute sur le milieu d'où sortait la réclamation : διὰ δε τούς. . ψευδαδέλφους.

2. Gal., II, 4.

3. Paul se laissera convaincre plus tard, lorsqu'il s'agira de la circoncision de Timothée, Act., XVI, 3.

4. J. Thomas, *op. cit.*, p. 432.

daires de son attitude à l'égard des Gentils. Il n'était plus question dès lors d'apprécier cette attitude, mais de fixer la question théologique. Ceux qu'on appelait les « colonnes » de l'Église, en approuvant la mission de Paul et Barnabé à Antioche, avaient proclamé la légitimité de son apostolat, sa conformité à l'apostolat des douze, mais en acceptant sa destination spéciale aux incirconcis. Ainsi la question de la nécessité de la circoncision se trouvait résolue à l'heure même où, par déférence, les apôtres Jacques, Pierre et Jean la soumettaient à la discussion des « anciens » de l'Église de Jérusalem, constitués en tribunal arbitral. C'était ici un des moments les plus solennels, non seulement dans la vie de saint Paul, mais encore dans l'histoire de l'Église apostolique. C'était le point culminant de la crise que nous étudions et, en comparaison, la réunion générale qui suivit, malgré son apparat officiel, n'avait plus qu'un intérêt local et secondaire, uniquement destinée à apaiser les esprits troublés à Jérusalem et en Syrie. L'entente des Apôtres sur le ministère de Paul et de l'Évangile des incirconcis est un fait autrement grave, autrement gros de conséquences. Si nous ne lisions que les *Actes*, qui voient les choses du dehors, nous pourrions commettre une erreur de perspective en donnant à la réunion générale et aux mesures qu'on y prend la première place. Mais l'Épître aux Galates rétablit la vraie perspective en nous arrêtant devant le fait capital, d'un intérêt universel : la reconnaissance de la mission apostolique de saint Paul. Il nous reste à étudier l'assemblée générale et le décret qu'elle promulgua.

III

Cette assemblée importait au moins autant, sinon plus, aux apôtres qu'à Paul lui-même. Celui-ci se bornera au rôle de simple narrateur de ce qui se passe à Antioche, il n'argumentera pas, laissant à d'autres ce soin.

De qui se composait l'auditoire ? Probablement de l'assemblée entière des fidèles [1] ; le « bureau », dirions-nous aujourd'hui, devait se composer des apôtres et des anciens ayant seuls compétence pour prendre une décision [2]. Ainsi qu'il arrive dans la plupart des séances officielles, les rôles étaient-ils distribués à l'avance et l'imprévu écarté dans la mesure du possible ? on l'ignore. Ce qui est certain c'est que la discussion fut vive [3]. Malheureusement le récit des *Actes* n'est pas un procès-verbal dans lequel seraient enregistrées les péripéties de l'argumentation et la physionomie

1. Ce fut du moins en son nom que la décision avait été prise. Cf. Act., xv, 22, qui distingue les apôtres, les anciens, l'Église ; même le verset 12 implique la même idée quand il nous parle de πᾶν τὸ πλῆθος.

2. Act., xv, 23.

3. Act., xv, 7.

de l'audience. Le discours de saint Pierre, tel que nous le possédons, n'est certainement qu'un résumé du discours prononcé par l'apôtre. La préoccupation malencontreuse de l'historien d'abréger le texte qu'il avait sous les yeux pour ne nous donner que les pensées principales, en supprimant les développements, enlève aux paroles de Pierre et de Jacques leur physionomie de choses vécues. Il devient même difficile de suivre la suite des idées ; ces lacunes, il est vrai, sont la meilleure garantie d'authenticité des deux morceaux conservés indemnes de toute tentative de remaniement.

Pierre aborda la situation de face, sans ménagement, se prévalant de l'approbation reçue quelques années auparavant lorsque, à son tour, il avait introduit des Gentils dans l'Église [1] : « Mes frères, dit-il, vous savez que depuis longtemps Dieu m'a choisi parmi vous pour faire entendre aux Gentils, par ma bouche, la parole de l'Évangile et pour les admettre à la foi. Dieu, qui connaît les cœurs, leur a rendu témoignage qu'il les acceptait, en leur donnant comme à nous-mêmes le Saint-Esprit. Il n'a fait aucune différence entre eux et nous, ayant purifié leurs cœurs par la foi. Pourquoi donc voulez-vous aujourd'hui tenter Dieu en imposant aux disciples un joug que nos pères ni nous-mêmes n'avons pu porter ? Nous croyons que c'est par la grâce du Seigneur Jésus-Christ que nous serons sauvés et eux aussi le seront de la même manière. »

On ne pouvait être plus tranchant et proclamer avec plus de clarté la vertu de la Loi nouvelle entraînant la caducité de la Loi ancienne. Puisque Dieu « a purifié les cœurs des Gentils par la foi », c'est donc que désormais la Loi mosaïque est superflue pour obtenir la justification. Et qu'on n'aille pas dire que ce qui est abrogé pour les Gentils subsiste pour les Juifs, car ceux-ci sont « justifiés par la grâce du Seigneur Jésus de la même manière que les Gentils ». Avec une logique irréfutable, Pierre, sans parler de la Loi ni de la circoncision, avait tout condamné, tout repoussé et en se maintenant sur le terrain de la pratique il rendait une solution véritablement doctrinale. Saint Paul ne pouvait souhaiter rien de plus fort. La parole de Pierre avait été si nette qu'un silence profond s'était fait ; joie des uns, stupeur des autres [2]. Paul, voyant l'impression produite au souvenir des merveilles accomplies en faveur d'un gentil, reprit le thème, le développa, multiplia les exemples. C'était donc le même Esprit divin qui conduisait Pierre et lui-même. Cette pensée ne le quittait plus : « Celui qui a agi en faveur de Pierre dans l'apostolat de la circoncision, a agi en ma faveur dans l'apostolat des Gentils [3]. » Avant Paul,

1. Act., xv, 7-11 ; remarquer que Pierre dans ce discours ne nomme pas le centurion Corneille dont il ne garde le souvenir que comme l'application à un cas particulier d'un principe général : τὰ ἔθνη.

2. Act., xv, 12.

3. Gal., ii, 8.

Barnabé avait pris la parole car, à Jérusalem, il prenait sur son compagnon le pas qu'il lui cédait ailleurs [1]. Ce fut au tour de l'apôtre Jacques.

En la circonstance, la personnalité de Jacques lui ménageait un rôle plus décisif qu'à Pierre lui-même. Jacques, frère du Seigneur, était évêque de Jérusalem. C'était un saint, mais d'un type particulier. Chrétien demeuré inviolablement attaché aux observances traditionnelles du judaïsme, il réalisait en sa personne la fusion de la Loi ancienne et de la Loi nouvelle, s'attirant le respect et la considération de tous. On n'a pu apporter aucune preuve qu'il fût le chef militant de la faction judaïsante, mais celle-ci devait être bien aise de le laisser généralement supposer [2]. Si Pierre avait, par son discours, entraîné beaucoup d'esprits, il devait s'en trouver d'obstinés qui attendaient, avec Jacques, leur revanche. La conviction de celui-ci était faite depuis qu'il avait tendu la main à Paul. Sa décision serait favorable aux gentils, mais peut-être l'ignorait-on en dehors de quelques intimes. Dans tous les cas l'expression de son jugement serait aussi importante que le jugement même. Nul doute que, pour ce vieillard si fervent à l'égard des choses du passé, ce moment ne fût celui d'un intime déchirement. Il est curieux de voir comment il s'y prit pour concilier son respect de la Loi mosaïque avec l'obligation d'en reconnaître l'inutilité. Tandis que l'apôtre Pierre avait du premier coup équiparé Juifs et Gentils pour envisager la question avec la largeur de vues qui convient au chef suprême, Jacques se replia dans son rôle de consultant et limita sa réponse aux proportions du débat. Il ne dit rien des Juifs dont il n'était pas question, mais s'occupa des seuls Gentils. Sur ce point, il était pleinement d'accord avec Pierre et il raffinait même quelque peu en rappelant que les Juifs avaient été, à l'origine, dans une situation analogue à celle des Gentils à l'heure présente, car les Juifs eux aussi avaient été choisis. Jacques se montra partisan de la tolérance sous réserve que, dans la pratique, on éviterait de froisser les Juifs. Par un projet de mutuelles concessions il prépara habilement un terrain d'entente. Soumettant les Gentils convertis à des prescriptions qui rappelaient celles auxquelles étaient astreints les prosélytes de la porte, il fournissait aux modérés un échappatoire qui, laissant intacte la position privilégiée des Juifs convertis, amoindrissait légèrement les fidèles incirconcis en les assimilant à une

1. Act., xv, 12. Barnabé commença ; détail à noter, car il témoigne de la fidélité du narrateur. Depuis la conversion du proconsul Sergius Paulus à Paphos (Act., xiii), Paul occupe dans le récit le premier rang — sauf une exception apparente, Act., xiv, 14. Barnabé et Paul sont ainsi intervertis parce que les habitants de Lystres prennent Barnabé pour Jupiter et Paul pour Mercure ; cf. J. Thomas, *op., cit.*, p. 447.

2. C'est aux IIe et IIIe siècles que la faction judaïsante, définitivement constituée, comprit le grand avantage qu'elle pourrait retirer d'une souche apostolique. On se prévalut alors de la fidélité scrupuleuse de Jacques à la loi mosaïque pour se réclamer de lui comme du fondateur et docteur révéré.

catégorie notoirement inférieure, les prosélytes [1]. On se rallia aux mesures proposées qui, pour le fond, donnaient satisfaction aux Gentils et ménageaient en même temps les craintes et les scrupules des Juifs dont les privilèges restaient hors de question. Jacques eut, on peut le dire, les honneurs de la journée. Le discours de Pierre est le véritable plaidoyer ; il a le mérite des larges initiatives. Jacques conclut et prend même le langage du juge : διὸ ἐγὼ κρίνω... On sent son influence jusque dans la rédaction de la lettre envoyée aux chrétiens d'Antioche, de Syrie et de Cilicie ; il est probable qu'il prit part à sa rédaction ; la formule de salutation par laquelle elle débute avec le simple χαίρειν, qui tranche si fort avec toutes les autres formules des lettres apostoliques, ne se retrouve précisément que dans l'épître de saint Jacques [2].

IV

Le texte primitif du décret promulgué par les Apôtres (Act., xv, 28-29) est loin d'être fixé. Les principales éditions auxquelles on peut avoir recours sont celles de : F. Blass, *Acta Apostolorum... editio philologica*, in-8, Göttingen, 1895 ; Id., *Acta Apostolorum secundum formam quæ videtur romanam*, in-8, Lipsiæ, 1896 ; A. Hilgenfeld, *Acta apostolorum græce et latine*, in-8, Berolini, 1899 ; J. Wordsworth et H. White, *Novum Testamentum D. N. J. C. latine secundum editionem S. Hieronymi*, in-4, Oxonii, 190. Les manuscrits donnent des rédactions assez différentes pour ce passage [3], dont les variantes veulent être examinées par elles-mêmes en dehors de la recension où elles se trouvent. Trois passages se rapportent au décret, ce sont : Act., xv, 19-20, le projet ; xv, 28-29, le texte du décret ; xxi, 25, mention du décret. Ces passages ne sont pas pleinement d'accord entre eux. Ils diffèrent 1° sur le nombre des prohibitions ; 2° sur la présence ou l'absence du précepte de la charité ; 3° sur la conclusion : φερόμενοι ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι [4].

1. Act., xv, 13-21. « On partit, semble-t-il, de cette idée que, de même qu'il y avait un peu partout des prosélytes à côté des Juifs proprement dits et que les uns et les autres étaient admis aux assemblées des synagogues, de même aussi les Églises chrétiennes pouvaient comporter deux classes de fidèles, identiques au point de vue de l'initiation au christianisme, mais distinctes au point de vue de l'incorporation au judaïsme. » Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, 1906, t. I, p. 24.

2. J. Thomas, *op. cit.*, p. 452.

3. Il en est de même pour l'ensemble du livre des Actes ; cf. Coppieters, *De historia textus Actorum Apostolorum*, in-8, Lovanii, 1902, p. 74-92. Les variantes de Act., xv, 19-20, 28-29 ; xxi, 25, ont un caractère spécial absolument différent de l'ensemble des leçons que présentent les diverses recensions des Actes.

4. M. Coppieters, dans la *Revue biblique*, 1907, p. 35, dont nous suivrons de

Voici un résumé des différentes leçons.

I. *Décret à quatre prohibitions, sans la règle de charité (absence de la conclusion* φερόμενοι...) *recension orientale.*

a) *Act.*, *XV*, *19-20* : διὸ ἐγὼ κρίνω μὴ παρενοχλεῖν τοῖς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν ἐπιστρέφουσιν ἐπὶ τὸν θεόν, ἀλλὰ ἐπιστεῖλαι αὐτοῖς τοῦ ἀπέχεσθαι τῶν ἀλισγημάτων, τῶν εἰδώλων καὶ τῆς πορνείας καὶ πνικτοῦ καὶ τοῦ αἵματος. « C'est pourquoi je suis d'avis qu'on n'inquiète pas ceux des païens qui se convertissent à Dieu, mais qu'on leur écrive de s'abstenir des souillures des idoles, de l'impureté, des animaux étouffés et du sang. »

b) *Act.*, *XV*, *28-29* : ἔδοξεν γὰρ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ ἡμῖν μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος πλὴν τούτων τῶν ἐπάναγκες, ἀπέχεσθαι εἰδολοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτῶν 1 καὶ πορνείας· ἐξ ὧν διατηροῦντες ἑαυτοὺς εὖ πράξετε. Ἔρρωσθε.

« Car il a paru bon à l'Esprit-Saint et à nous de ne vous imposer d'autre charge que ce qui est nécessaire, savoir : de vous abstenir des viandes sacrifiées aux idoles, du sang, des animaux étouffés et de l'impureté. En vous en défendant, vous ferez bien. Adieu. »

c) *Act.*, *XXI*, *52* : περὶ δὲ τῶν πεπιστευκότων ἐθνῶν ἡμεῖς ἐπεστείλαμεν κρίναντες φυλάσσεσθαι αὐτοὺς τό τε εἰδωλόθυτον καὶ αἷμα καὶ πνικτὸν καὶ πορνείαν. « A l'égard des païens qui ont cru, nous leur avons envoyé [un message] après avoir décidé qu'ils avaient à s'abstenir des viandes immolées aux idoles, du sang, des animaux étouffés et de l'impureté. »

Apparatus : *a*) — Ce texte est celui de tout les onciaux grecs, sauf D ; de presque tous les mss. en minuscule grecque ; de tous les mss. de la Vulgate collationnés par Wordsworth-White : de quelques mss. latins hiéronymiens. Même texte que les anciennes versions et dans saint Jean Chrysostome, *P. G.*, t. LX, col. 239.

b) — Ce texte justifie de toutes les mêmes attestations manuscrites que le précédent; on peut y ajouter la Peschitto, les versions héracléenne, arménienne, arabe, sahidique, etc. Les leçons patristiques offrent moins d'ensemble : Origène, *In Matth.*, XXIII, *P. G.*, t. XIII, col. 1613-1614 ; Méthode d'Olympe (cf. N. Bonwetsch, *Methodius von Olympus*, in-8, Erlangen, 1891, p. 397) et Cyrille de Jérusalem, *Cateches.*, XVIII, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1001 : ἀπεχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος πνικτοῦ καὶ πορνείας. Même leçon dans Ps. Athanase, *De Trinitate et Spiritu sancto*, *P. G.*, t. XXVI, col. 1218, et dans Gaudence, *Serm.*, XV, *De natali Machabæorum* : *De his beatis martyribus*, *P. L.*, t. XX, col. 953-954. D'après M. Coppieters

très près le beau travail, estime qu'on peut négliger le texte corrompu du décret publié d'après un ms. éthiopien par Horner, *Statutes of the Apostles*, in-8, London, 1904.

1. Au temps de saint Jérôme, le mot πνικτῶν manquait dans un grand nombre de manuscrits ; cf. *In Epist. ad Galatas*, V, 2, *P. L.*, t. XXVI, col. 422. D'après ce passage, Wordsworth et White se sont crus autorisés à mettre entre crochets le mot *suffocato* de Act., XV, 9 ; M. Coppieters, *op. cit.*, p. 37, note 1, estime qu'ils ont eu tort.

« Tous ces témoins ne représentent pas un texte différent de celui dont nous donnons ici l'attestation. »

c) — Ce texte est celui de tous les onciaux grecs, sauf D, et de la presque totalité des mss. en minuscule grecque. Les mss. de la Vulgate le donnent et quelques-uns lisent : *et a sanguine suffocato*. Les mss. d'un texte latin différent de la Vulgate omettent généralement les mots καὶ πνικτὸν ; par contre toutes les anciennes versions lisent le décret avec quatre prohibitions sans la règle de charité. La leçon μηδὲν τοιοῦτον τηρεῖν αὐτοὺς εἰ μὴ après κρίναντες est sûrement interpolée. Il n'y a pas d'auteurs anciens qui citent ce passage.

Le décret dans la recension orientale, a été souvent cité par les écrivains chrétiens de la période antérieure à la paix de l'Église. Clément d'Alexandrie, *Pædag.*, l. II, c. VII, n° 56 : μηδὲν πλέον ἐπιθέσθαι ὑμῖν βάρος πλὴν τῶν ἐπάναγκες, ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτῶν καὶ τῆς πορνείας, ἐξ ὧν διατηροῦντες ἑαυτοὺς εὖ πράξετε ; *Stromata*, l. IV, c. XV, n° 97 ; Origène, *Contra Celsum*, l. VIII, c. XXXIX-XXX, *P. G.*, t. XI, col. 1558-1563 ; *In Epist. ad Rom.*, II, XIII, *P. G.*, t. XIV, col. 905. Au IVe siècle, on rencontre des attestations dans saint Cyrille d'Alexandrie, saint Épiphane, Théodoret, saint Jean Chrysostome. La prohibition πνικτῶν est également attestée par le 7e canon du concile dit d'Antioche.

II. *Décret à trois prohibitions avec le précepte de la charité dans sa formule négative* (avec la longue conclusion, Act., XV, 29) — *recension occidentale.*

a) *Act.*, *XX, 19-20* : διὸ ἐγὼ κρίνω μὴ παρενοχλεῖν τοῖς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν ἐπιστρέφουσιν ἐπὶ τὸν θεόν, ἀλλὰ ἐπιστεῖλαι αὐτοῖς τοῦ ἀπέχεσθαι τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων καὶ τῆς πορνείας καὶ τοῦ αἵματος, καὶ ὅσα μὴ θέλουσιν ἑαυτοῖς γίνεσθαι ἑτέροις μὴ ποιεῖν. « C'est pourquoi je suis d'avis qu'on n'inquiète pas ceux des païens qui se convertissent à Dieu, mais qu'on leur écrive de s'abstenir des souillures des idoles, de l'impureté et du sang, et de ne pas faire aux autres ce qu'ils ne veulent pas qu'on leur fasse. »

b) *Act.*, *XV, 28-29* : ἔδοξεν γὰρ τῷ ἁγίῳ πνεύματι καὶ ἡμῖν μηδὲν πλεῖον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος πλὴν τούτων τῶν ἐπάναγκες· ἀπέχεθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πορνείας καὶ ὅσα μὴ θέλετε ἑαυτοῖς γίνεσθαι ἑτέρῳ μὴ ποιεῖν. ἀφ' ὧν διατηροῦντες ἑαυτοὺς εὖ πράξετε· φερόμενοι ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι ἔρρωσθε. « Car il a paru bon, à l'Esprit-Saint et à nous, de ne vous imposer d'autre charge que ce qui est nécessaire, savoir : de vous abstenir de viandes immolées aux idoles, et de sang (? *ou bien* de sacrifier aux idoles, de [verser le] sang ?) et d'impureté, et de ne pas faire aux autres ce que vous ne voulez pas qu'on vous fasse. En vous en défendant vous ferez bien ; marchez dans le Saint-Esprit. Adieu. »

c) *Act.*, *XXI*, 25. Aucun témoin du texte ne joint la règle de la charité aux trois défenses mentionnées plus haut.

Apparatus : *a*) — Texte attesté par le *codex Bezæ* (D), la version latine *d* : *a contaminationibus simulacrorum et stupris et sanguinem et quæ*

volunt non fieri sibi aliis ne faciatis! Irénée, *Adv. hæres.*, l. III, c. xii, n. 14 (version latine); ms. Athos (*Lawra, 184, B. 64*, cf. E. von der Goltz, *Eine textkritische Arbeit des zehnten bezw. sechsten Jahrhunderts*, dans *Texte und Untersuchungen*, ms., t. ii, fasc. 4, Leipzig, 1899, p. 41) qui place la règle de charité sous astérisque.

b) — Mêmes attestations manuscrites que le précédent (D, *d*); Irénée, *Adv. hæres.*, l. III, c. xii, n. 14; texte grec d'Irénée dans le ms. de Lawra (E. von der Goltz, *op. cit.*, p. 43); saint Cyprien, *Testimonia*, l. III, n. 119, qui ne cite que les trois prohibitions et omet la conclusion. « On reconnaît généralement, dit M. Coppieters, qu'Aristide (*Apol.*, xv, 4-5), Théophile (*Ad Autolyc.*, ii, 34), les pseudo-Clémentines (*Homil.*, vii, 48) ne dépendent pas du décret des Apôtres dans sa rédaction occidentale. Il n'est pas nécessaire d'établir à nouveau le bien-fondé de cette opinion.

c) — M. Resch estime qu'il y avait lieu d'omettre ici la règle de charité; en conséquence, il compte en faveur de la rédaction occidentale tous les témoins qui ont seulement trois défenses: idolothytes, sang, impureté. M. Coppieters est d'un sentiment opposé, il n'admet pas qu'il y eût motif d'abréger le décret déjà rapporté deux fois sous sa forme intégrale. Il argue de la nécessité de cette intégrité pour la détermination du texte primitif.

III. *Décret 1° avec les trois prohibitions sans la règle de charité, ou 2° avec les quatre prohibitions et la règle de charité.*

1° *a*) Act., xv, 19-20, texte ci-dessus.

b) Act., xv, 28-29, » »

c) Act., xxi, 25, » »

Apparatus: *a*) — ms. latin *Gigas*.

b) — Texte dans aucun ms.; attestations patristiques: Tertullien, *De pudicitia*, c. xii, *P. L.*, t. ii, col. 1054-1055: *a sacrificiis et a fornicationibus et sanguine*; Pacien de Barcelone, *Parænesis*, c. iv-v, *P. L.*, t. xiii, col. 1083-1084; S. Augustin, *Contra Faustum*, l. xxxii, c. xiii, *P. L.*, t. xlii, col. 504; S. Jérôme, *In epist. ad Galat.*, v, 2, *P. L.*, t. xxvi, col. 422; Ambrosiaster, *In epist. ad Gal.*, ii, 2, *P. L.*, t. xvii, col. 346; Fulgence de Ruspe, *Pro fide catholica liber unus*, *P. L.*, t. lxv, col. 716, suit le même ordre que Tertullien; Eucher, *Appendix*, *Comment. in Genesim*, I, ix, 1, *P. L.*, t. l, col. 933. Tous ces auteurs ne lisaient que trois prohibitions et ne connaissaient pas la défense des viandes étouffées comme faisant partie du décret. Un ms. de la version sahidique porte les trois prohibitions sans la règle de charité.

c) — Texte dans *Codex Bezæ* (D) et version latine *d*, version latine du *Gigas*, Ps.-Augustin, *Speculum*; S. Augustin, *Epist. ad Hieronymum*, *P. L.*, t. xxxiii, col. 279.

2° *a*) Act., xv, 19-20, texte ci-dessus.

b) Act., xv, 28-29, » »

c) Act., XXI, 25, texte ci-dessus

Apparatus : *a*) — Onze cursifs grecs ayant la règle de charité ; versions sahidique et éthiopienne ; ms. Athos (*Lawra, 184, B, 64*) indique qu'Eusèbe dans son ouvrage contre Porphyre lisait le texte avec la règle de charité.

b) — Dix cursifs grecs ; versions éthiopienne, sahidique, héracléenne ; une dizaine de ms. cursifs latins.

c) — Aucun témoin ne lit la règle de charité au dernier passage.

L'appareil d'érudition que nous venons de déployer n'a pas pour but de compliquer le problème dont nous poursuivons la solution. Cet appareil, qu'à la suite de M. Resch nous eussions pu développer beaucoup, n'a d'autre but que d'éliminer toute espèce d'incertitude concernant l'état du texte.

Tout d'abord, réduisons à sa juste valeur la famille textuelle rangée sous le paragraphe 3. Cette valeur est médiocre parce que les textes ont été corrompus. En outre, ils sont tardifs. Le décret à quatre prohibitions plus la règle de charité n'a pas de témoin certain avant le III[e] ou IV[e] siècle. Le décret à trois prohibitions (εἰδωλόθυτα, αἷμα, πορνεαί) est entouré d'attestations insuffisantes pour le passage principal. L'unique citation de Tertullien ne peut contrebalancer cette insuffisance.

Les familles textuelles rangées sous les paragraphes 1 et 2 se présentent dans des conditions très différentes. D'abord leurs attestations remontent au milieu du II[e] siècle. Malheureusement ces attestations ne nous apprennent pas laquelle des deux familles peut se réclamer du texte primitif. Ici la place principale appartient aux critères internes : harmonie de telle rédaction avec le contexte, opposition de l'autre ; vraisemblance d'originalité en faveur de telle rédaction et non en faveur de l'autre... Avant de recourir à ces arguments où l'arbitraire risque toujours de se glisser pour une large part, M. Coppieters croit nécessaire de s'assurer préalablement du sens précis du décret dans ses deux rédactions anciennes : l'occidentale et l'orientale.

Le sens véritable du décret dans sa rédaction occidentale ne contient pas de difficulté en ce qui concerne la première et la troisième stipulation. Toute l'obscurité se concentre sur la deuxième stipulation laquelle contient les trois prohibitions : idolothytes, sang, fornication, et principalement sur la prohibition du sang. On pourrait espérer éclaircir la question en dégageant le sens que les auteurs ecclésiastiques attachaient aux deux premières prohibitions ; il n'en est rien. Les interprétations varient. Nous avons d'un côté Tertullien, Pacien et un groupe d'Africains au temps de saint Augustin, peut-être saint Cyprien ; de l'autre saint Augustin, saint Jérôme, l'Ambrosiaster : la balance ne fléchit pas sensiblement d'un côté. Il faudra donc déterminer le sens des prohititions uniquement d'après les règles de la philologie.

La première prohibition interdit aux païens convertis l'usage des viandes immolées aux idoles. La manducation de ces viandes pouvait suivre immédiatement le sacrifice et en ce cas elle constituait une sorte de communion ; ou bien cette manducation se faisait à domicile et n'avait plus aucun rapport avec le sacrifice païen et le repas sacré [1]. Pour décider le sens vrai de la prohibition il faudra le demander au contexte. Si celui-ci vise des prescriptions morales fondamentales, il s'agira d'une interdiction des repas sacrés païens ; si, au contraire, ce contexte nous révèle la préoccupation des observances mosaïques, il sera question d'interdiction absolue de la viande immolée aux idoles soit dans les repas sacrés soit à domicile. C'est donc l'ensemble des prescriptions qui nous donnera le sens de celle qui ouvre le décret.

La deuxième prohibition : ἀπέχεσθαι τοῦ αἵματος, porte-t-elle interdiction de verser le sang, ou abstention de goûter le sang ? Les érudits contemporains ne sont pas d'accord. Tandis que MM. Hilgenfeld, Harnack, Resch et Seeberg tiennent pour la première explication, MM. Blass et Coppieters favorisent la seconde. Mais ce dernier se ravise et finit par conclure que « dans la rédaction occidentale du décret la prohibition du sang vise l'homicide ».

En conséquence la première prohibition devra s'entendre de l'interdiction des repas sacrés païens, et la troisième prohibition concernant la πορνεία aura son sens naturel et signifiera l'interdiction de la fornication ou de tout autre péché d'impureté. La règle de charité clôture dignement ce *catéchisme moral* que M. Resch appelle justement « le plus court résumé systématique de la morale chrétienne » [2].

« Les *quatre* prohibitions du décret dans sa rédaction orientale doivent avoir un tout autre sens. Impossible de faire de ce décret un résumé de morale, un catéchisme. Jusqu'en ces derniers temps on était d'accord sur le sens général tout au moins de ces quatre prohibitions : elles visaient certaines pratiques de la Loi imposées aux païens convertis, en vue de contenter les judéo-chrétiens, fidèles observateurs de la Loi. Mais cette signification générale a été contestée [3]. » Les objections soulevées sont, à nos yeux, plus spécieuses que solides [4] et nous continuons à voir dans le décret l'obligation faite aux païens convertis de se conformer à certaines observances particulièrement chères au judaïsme. Cette inter-

1. Saint Paul, I Cor., x, fait lui-même cette distinction capitale.

2. Resch, *Das Aposteldekret*, in-8, Leipzig, 1905, p. 52 : *Das kürzeste systematische Compendium der christlichen Ethik.*

3. Coppieters, dans la *Revue biblique*, 1907, p. 45.

4. J. Spencer, *De legibus Hebræorum ritualibus et earum rationibus*, in-4, Hagæ Comitum, 1686 ; Chase, *The credibility of the book of the Acts of the Apostles*, in-8, London, 1902, p. 96-98 ; Oort, *Het besluit der Apostelsynode von Handelingen, XV*, dans *Theologisch Tijdschrift*, 1906, p. 102 sq.

prétation traditionnelle facilite l'intelligence des prohibitions. Celle qui concerne le sang et la viande des animaux étouffés est renouvelée du Lévitique, c. xvii. La prohibition relative aux idolothytes vise les viandes immolées aux idoles, mangées à domicile en dehors du repas sacré. La prohibition de la πορνεία est d'une interprétation douteuse [1], nous lui donnons le sens ordinaire de fornication et ce sens ne manquait pas d'à-propos pour certains convertis du paganisme qui pouvaient être tentés de croire que la fornication ne tombait sous le coup que de la seule Loi juive.

Les deux rédactions du décret apostolique ont donc une signification entièrement différente et il est par conséquent inadmissible qu'elles aient toutes deux pour auteur, l'auteur même des Actes. Il s'agit maintenant de rechercher quelle est la rédaction originale, c'est-à-dire quel est le texte primitif du décret des Apôtres.

V

Ici encore nous nous trouvons en présence d'opinions divergentes. La plupart des critiques tiennent pour primitif le texte oriental du décret à quatre prohibitions sans la règle de charité. MM. Hilgenfeld et G. Resch sont presque seuls à donner la préférence à la recension occidentale et leur opinion n'a guère rallié de partisans. A bon droit, d'ailleurs, car le principal argument ne peut se soutenir. Cet argument consiste dans la comparaison du décret avec les formules de morale et les catalogues de péchés contenus dans le Nouveau Testament et les plus anciens écrits chrétiens. La conclusion serait que formules et catalogues supposent déjà le décret dans la rédaction occidentale et démontrent par conséquent l'originalité de celui-ci. Cette dépendance des catalogues par rapport au décret n'aurait chance de s'imposer qu'à la condition d'être rigoureusement *littérale*, or elle est purement *logique*, c'en est assez dire pour la juger.

Reste à démontrer l'originalité du décret dans la rédaction orientale. M. Coppieters y apporte une extrême clarté. « La question à résoudre par les presbytres de Jérusalem, dit-il, était celle-ci : les chrétiens sortis du paganisme, doivent-ils se faire circoncire et seront-ils obligés d'observer la loi mosaïque (*Act.*, xv, 1, 5, 19-20, 23) ? Le décret est évidemment la réponse des apôtres et de l'Église de Jérusalem à cette question. Par conséquent, si l'un des deux textes du décret constitue seul une réponse adaptée à la question posée, ce sera nécessairement le texte original du

1. Wendt, Holtzmann, Blass, Cornely et J. Sommer croient que cette stipulation vise certains mariages entre parents et alliés qui sont déclarés illicites. Beelen, Knabenbauer, Barde, Coppieters voient dans πορνεία le sens ordinaire de fornication.

décret ; la rédaction qui ne convient pas à la question sera interpolée. Or, le décret avec les quatre prohibitions constitue une réponse parfaite à la question à résoudre : les païens convertis ne devront pas observer la loi mosaïque, mais ils seront tenus seulement à observer quatre prohibitions ou strictement légales ou pouvant être rangées, par les intéressés, sur le même pied que les prescriptions légales. C'est là une solution parfaitement claire.

« Examinons la signification du décret dans l'autre rédaction : les païens convertis ne devront pas observer la loi de Moïse, mais ils s'abstiendront de pratiques idolâtriques, d'homicide, d'impureté, et ils ne feront pas à leur prochain ce qu'ils ne désirent pas qu'on leur fasse. Cette seconde partie répond-elle à la question controversée ? Nous croyons qu'elle n'y répond pas. Ces décisions sont par trop évidentes. Et les païens convertis n'ont-ils rien d'autre à éviter : l'injustice, le vol, l'oisiveté, l'indiscipline et tant d'autres péchés contre lesquels saint Paul doit revenir bien souvent dans ses lettres ? Il semble bien qu'à vouloir faire du décret un catéchisme moral, un résumé des principaux péchés à éviter par les chrétiens, l'on perde trop de vue l'*occasion* qui donna naissance au décret, la controverse entre chrétiens sur l'extension de la loi mosaïque aux païens convertis [1]. »

Nous acceptons donc comme primitive la rédaction orientale, mais alors comment justifier l'existence de la rédaction occidentale séparée de la précédente par un laps de temps si court [2] ? Dès la fin du Ier siècle et certainement dans la première moitié du IIe siècle le décret apostolique était tombé en désuétude [3]. Les fidèles ne pouvaient dès lors concevoir que les apôtres se réunissent en concile à Jérusalem pour porter un décret devenu sitôt sans objet. On décida donc de donner à ce décret un autre sens et comme on n'y pouvait parvenir à cause de ce mot πνικτὰ, qui s'opposait à tout essai de spiritualisation, on se résolut à apporter quelques légers changements dans la seconde partie du décret à l'effet d'y introduire les principes fondamentaux de la morale chrétienne. L'omission des πνικτὰ et l'interpolation de la règle de charité suffisaient au but qu'on se proposait. Peut-être emprunta-t-on la règle de charité à la *Didachè* où elle figurait comme parole d'apôtres. Quoi qu'il en soit, on avait désormais un décret valant pour toutes les Églises et pour tous les temps.

Un dernier argument en faveur de la rédaction orientale peut se tirer du fait de l'observance de la prohibition du sang, à la fin du IIe siècle, dans les Églises occidentales. Ces Églises lisaient le décret des apôtres

1. M. Coppieters, *op. cit.*, p. 50-51.
2. Harnack, *Der Aposteldekret und die Blass'sche Hypothese*, dans *Sitzungsberichte d. k. k. Akad. d. Wissensch.*, 1899, p. 162.
3. K. Böckenhoff, *Das Apotolische Speisegesetz in den ersten fünf Jahrhunderten*, Paderborn, 1903, p. 22-28.

avec la règle de charité sans la prohibition des πνικτῶν. Or dans ces mêmes Églises on pratique l'abstinence du sang. A Lyon, par exemple [1], dans les Églises du nord de l'Afrique [2] et peut-être à Rome [3]. C'était donc à la fin du IIe siècle déjà une pratique commune chez les chrétiens de l'Occident. Elle devait donc être un peu antérieure et remonter au moins jusque vers 150. L'origine de cette abstinence universelle ne peut s'expliquer par la législation de l'Ancien Testament dont les chrétiens n'observaient pas les prescriptions alimentaires. Il faudra donc admettre que les Églises occidentales auront accepté cette prohibition soit par l'autorité d'une décision apostolique — peut-être le décret des Apôtres dans sa rédaction orientale — soit sur l'autorité des prédicateurs de qui ces Églises avaient reçu la foi. « Dans les deux hypothèses on arrive à une très haute antiquité pour l'origine d'une prohibition du sang chez les chrétiens. Quand on songe d'autre part que, vers l'an 150, on connaissait un décret, attribué aux apôtres, dans lequel l'abstinence de sang était imposée, n'est-on pas en droit de conclure que c'est par ce décret que s'explique l'origine de cette prohibition si ancienne dans l'Église ? A moins que tout ne nous trompe, ce décret doit avoir la priorité ; s'il en existe un autre texte qui ne renferme pas la prohibition du sang, ne peut-on pas dire qu'il est secondaire, qu'il est dû à un correcteur mal avisé qui ne connaissait plus l'ancienne prescription [4] ? »

VI

L'historicité du décret dont nous venons de déterminer le texte original et la signification primitive n'est pas universellement admise. Si un grand nombre d'exégètes acceptent le rapprochemment entre Act., XV, et Gal., II, 1-10 ; d'autres le repoussent, d'autres encore présentent une interprétation nouvelle du décret [5]. Tous se préoccupent par-dessus tout de réduire

1. Témoignage de la martyre Biblis, dans Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. V, c. I, *P. L.*, t. XX, col. 420.

2. Témoignage de Tertullien dans *Apologeticum*, c. IX.

3. Témoignage de Minucius Félix, *Octavius*, c. XXX.

4. M. Coppieters, *op. cit.*, p. 58.

5. Auteurs favorables à l'opinion qui rapporte Act., XV, et Gal., II, 1-10, au même événement : K. Schmidt, *Apostelkonvent*, dans *Real-encyklopädie für prot. Theol. und Kirche*, t. I, p. 703-711 ; Th. Zahn, *Geschichte des neutestamentl. Kanons*, t. II, p. 431 sq. ; *Der Brief der Paulus an die Galater*, 1905, p. 109 ; H. Wendt, *Die Apostelgeschichte*, in-8, Göttingen, 1899, p. 255 sq. ; F. Sieffert, *Der Brief an die Galater*, Göttingen, 1889, p. 75-125 ; J. Thomas, dans la *Rev. des quest. histor.*, 1886, t. XLVI, p. 400-460 ; J. Knabenbauer, *Commentarius in Actus Apostolorum*, in-8, Paris, 1899, p. 278 sq. — Auteurs qui placent les faits consignés dans Gal., II, avant la réunion de Act., XV :

ou d'écarter les divergences entre Act. et Gal. afin de défendre l'authenticité du décret. « La majorité des exégètes et des historiens de l'âge apostolique reconnaissent aujourd'hui, comme jadis, que les deux narrations visent les mêmes événements. Et en effet, de part et d'autre, ce sont les mêmes partis qui sont en présence, les mêmes chefs qui délibèrent, c'est la même solution principale. La réunion a lieu à Jérusalem, et les circonstances de temps se répondent dans les deux narrations. Cette opinion, à notre jugement, est absolument certaine [1]. » Les divergences entre les deux récits ne sont pas moins certaines, mais suivant la juste remarque de M. H. Holtzmann, « chez ceux qui connaissent suffisamment l'état de la question, il n'y a de controverse que sur ce point seulement : les divergences, du moins certaines d'entre elles, prennent-elles les proportions de véritables contradictions et nécessitent-elles la conclusion que le récit de Paul est retravaillé et changé dans les Actes, ou plutôt, les deux narrations se concilient-elles par le point de vue différent auquel se sont placés les auteurs : chez Paul, désir de montrer son autorité personnelle et son indépendance apostolique ; chez Luc, préférence pour les grandes scènes et les solutions officielles [2] ? » L'observation nous paraît fondée, les deux exposés d'une même situation se concilient par le point de vue différent auquel se sont placés les auteurs. Paul écrit au fort de la

V. Weber, *Die Abfassung des Galaterbriefs vor dem Apostelkonzil*, in-8, Ravensburg, 1900 ; J. Belser, *Einleitung in das Neue Testament*, in-8, Freiburg, 1901, p. 438. — F. Chase défend l'authenticité en interprétant les quatre prohibitions de pratiques idolâtriques ; G. Resch en transformant le décret en catéchisme moral. — Ritschl a supposé le décret antidaté et porté en l'absence de Paul ; Weizsäcker, *Das apostolische Zeitalter*, Freiburg, 1892, p. 180, place le décret à la suite de l'incident d'Antioche ; Mac Giffert, *History of christianity in the apostolic Age*, in-8, Edinburgh, 1897, p. 215 sq., le fait dater après le départ de Paul et Pierre de Jérusalem, mais avant l'incident d'Antioche dont il aurait été la cause. A. Harnack, *Das Apostoldekret*, dans *Sitzungsberichte*, 1899, t. I, p. 168-169 ; *Lukas der Artz, der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte*, in-8, Leipzig, 1906, p. 91, fixe le décret une dizaine d'années plus tard, immédiatement avant le retour de Paul après son troisième voyage apostolique. G. Sommer, *Das Aposteldekret*, p. 10-11, ne donne aucune fixation chronologique. Oort, dans *Theologische Tijdschrift*, 1906, p. 12, préfère beaucoup à l'origne palestinienne du décret une origine asiate, alexandrine ou corinthienne A. Seeberg, *Die beiden Wege und das Aposteldekret*, p. 71 sq., croit que à l'époque où Luc composait les Actes le décret était déjà interpolé, il fut inséré par lui sous cette forme. — Enfin, H. Holtzmann, *Die Apostelgeschichte*, p. 101 ; C. Clemen, *Paulus, sein Leben und Wirken*, Giessen, 1904, p. 248 ; E. Schürer, dans *Theologische Literaturzeitung*, 1906, p. 406-407, nient l'authenticité du décret.

1. M. Coppieters, dans la *Revue biblique*, 1907, p. 230-231.
2. Holtzmann, *Apostelgeschichte*, in-8, Tübingen, 1901, p. 101.

polémique, pour défendre son autorité et son indépendance. Il ne s'occupe pas de prohibitions indifférentes à la question essentielle qui est la reconnaissance officielle de sa mission et la sanction de son évangile. Ce qui domine la discussion à ses yeux c'est la double décision prise : abrogation de la Loi pour le païen converti, reconnaissance de l'évangile de la Gentilité par les grands apôtres. Luc écrit quand la controverse a pris fin. Il se préoccupe de donner un précis méthodique des événements qui l'encadrent. N'ayant pas pris part à la polémique il ignore peut-être sa vivacité; quoi qu'il en soit, il sait fort bien que Jacques parlait sur la question juive d'une façon un peu différente de celle de Pierre [1]. Il n'y a donc pas de contradiction évidente entre les deux narrations ; les quatre stipulations du décret peuvent se concilier avec le récit de l'épître aux Galates.

1. Harnack, *Lukas der Artz*, p. 92 ; Coppieters, *op. cit.*, p. 236.

H. Leclercq.

APPENDICE II

LE CONCILE APOSTOLIQUE D'ANTIOCHE

En 1572, le jésuite Fr. Torrès [1] publia un livre intitulé : *Adversus Magdeburgenses centuriatores pro canonibus apostolorum et pro epistolis decretalibus pontificum apostolicorum libri V* [2]. Le chapitre xxv[e] du livre I[er] [3] contenait la traduction latine résumée de quelques canons disciplinaires provenant, au dire de l'éditeur, d'un concile tenu par les apôtres à Antioche [4]. Torrès résumait les canons 1-3 et 6-8, puis il citait et commentait le texte grec des canons 4 et 5. Les canons sont au nombre de neuf et leur suscription les présentait comme promulgués à Antioche et trouvés par Pamphile dans la bibliothèque d'Origène à Césarée. Torrès, dont l'érudition valait mieux que la critique, trouva deux attestations anciennes pour confirmer l'attribution des canons à un concile apostolique tenu à Antioche. D'abord un texte tiré d'une lettre du pape Innocent I[er] (401-407) adressée à l'évêque d'Antioche, Alexandre, texte ainsi conçu : *Advertimus non tam pro civitatis (Antiochiæ) magnificentia hoc eidem attributum, quam quod prima primi apostoli sedes esse monstretur ubi et nomen accepit religio christiana et quæ conventum apostolorum apud se fieri celeberrimum meruit* [5]. Ensuite un passage tiré des paroles prononcées au II[e] concile de Nicée (787) par l'évêque Grégoire de Pessinonte qui cite le début du canon 4[e] et le donne, sans contradiction aucune, comme tiré du concile apostolique

1. Le nom latinisé est Turrianus. Fr. Torres, né vers 1504 à Herrera, en Espagne, jésuite en 1566, mort à Rome le 21 novembre 1584 ; cf. Sommervogel, *Biblioth. des écrivains de la Comp. de Jésus*, au mot : *Turrianus* = Torrès.

2. In-4, Florentiæ, 1572 ; in-4, Parisiis, 1573 ; in-4, Coloniæ Agrippinæ, 1573.

3. P. 109-193 de l'édit. de Florence ; p. 19 de l'édit. de Paris ; p. 123-127 de l'édit. de Cologne.

4. Voici le titre du chapitre : *De quibusdam canonibus Apostolicis synodi Antiochenæ apostolorum repertis in bibliotheca Origenis a Pamphilo martyre et de canone apostolico imaginum Salvatoris et sanctorum et de canone de ciborum delectu et de testimonio Innocentii primi quod apostoli synodum Antiochæ celebrarint.*

5. Mansi, *Concil. ampliss. collect.*, t. III, col. 1055 ; Hardouin, *Concil. collect.*, t. I, col. 1012 ; D. Coustant, *Epistol. romanor. Pontif.*, in-fol., Parisiis, 1721, col. 851.

d'Antioche [1]. Baronius [2] et Severino Bini [3] reproduisirent, avec quelques divergences, les canons publiés par Torrès et acceptèrent l'identification proposée par celui-ci. Torrès n'avait pas numéroté les canons et en avait interverti l'ordre, rejetant à la fin les canons 4e et 5e qu'il se proposait de commenter. Baronius, ignorant cette circonstance, imposa aux canons une numérotation factice, donnant aux canons 4e et 5e les numéros 8e et 9e et brouillant toute la série, sauf pour les trois premiers [4].

Torrès, avec l'imprécision coutumière aux érudits de son temps, n'avait aucunement indiqué le manuscrit qui lui avait fourni les canons publiés par lui, il s'était borné à le désigner par ce terme vague : *vetustissimus codex*. Des doutes graves commencèrent à surgir non seulement sur l'authenticité du texte mais sur la réalité du manuscrit. Jean Daillé, théologien protestant, affirma que le jésuite avait forgé le document [5]. Il soumit à un examen le titre du recueil et chacun des canons qui le composent et s'efforça de démontrer que tout y est apocryphe. Daillé n'eut pas la main heureuse dans le choix de ses arguments. On pourrait, à la rigueur, l'excuser d'avoir invoqué le silence d'Eusèbe [6], mais il est inexcusable quand

1. Mansi, *op. cit*, t. I, col. 67 ; t. XII, col. 1016, 1018 ; Hardouin, *op. cit.*, t. IV, col. 47 : Ἐν τῇ κατὰ Ἀντιόχειαν συνόδῳ τῶν ἁγίων ἀποστόλων εἴρηται· τοῦ μηκέτι πλανᾶσθαι τοὺς σωζομένους, ἀλλ' ἀντεικονίζειν τὴν θεανδρικὴν ἄχραντον στήλην τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ χριστοῦ ; cf. Nat. Alexander, *Histor. eccles. Veteris Novique Testamenti*, édit. Mansi, in-fol., Venetiis, 1749, t. III, p. 213 ; sæc. I, dissert., XX.

2. Baronius, *Annales*, ad ann. 102, n. 19 ; édit., Mansi, t. II, p. 22 ; édit., Theiner, t, II, p. 188.

3. Mansi, *op. cit.*, t. I, col. 67-68 : *Firmissimum testimonium huic concilio apostolorum Antiochiæ celebrato præbet concilium nicænum II, actione 1a, his verbis : In Antiochia synodo, etc.* ; cf. Labbe, *Concil.*, 1671, t. I, col. 62.

4. Pitra, *Juris eccles. Græcor. hist. et monum.*, in-4, Romæ, 1864, t. I, p. 90, note 4, explique compendieusement cette inadvertance de Baronius. Torrès avait donc publié le texte grec des seuls canons 4e et 5e. Baronius donna le canon 5e (*ad ann.* 57, n. 112, édit., Mansi, t. I, p. 456 ; edit., Theiner, t. I, p. 427) qu'il qualifiait de canon 7e, ainsi, que Petau, *De incarnatione*, l. XI, c. XIV, n. 4-7, nota 47. Cf. Pitra, *Spicileg. Solesmense*, in-4, Parisiis, 1855, t. I, p. 601.

5. J. Daillé, *De pseudepigraphis apostolicis libri III*, in-4, Harderwick (Gueldre) 1653, l. III, c. XXII-XXV, p. 687-737. Une telle accusation — que nous allons voir reprendre par Noël Alexandre et Tillemont — ne reposait sur rien (la découverte de cinq manuscrits le prouve assez), mais elle est si éloignée de nos mœurs qu'elle entraîne quelque déconsidération pour ceux qui l'ont formulée. Cependant, avant d'être si sévère, il faut se rappeler que ces procédés n'étaient pas sans exemple au XVIIe siècle. On y coudoyait un Jérôme Vignier dont les fraudes sont aujourd'hui connues et qui s'est exercé sur la matière des conciles ; nous le rencontrerons plus loin.

6. J. Daillé, *op. cit.*, p. 698.

il soutient que l'appellation de « Galiléens » ne fut appliquée pour la première fois aux chrétiens que sous l'empereur Julien [1], et encore quand il reproche à Torrès l'altération des passages de l'Écriture sans se douter que les citations qu'il attaque sont précisément les indices de l'authenticité des canons [2]. J. Daillé ne fut pas seul à mettre en doute la loyauté de Torrès. « Le P. Alexandre ne craint pas de démentir Turrien et de dire qu'il ne mérite pas qu'on l'en croie. Et véritablement, continue Tillemont, il est un peu étrange que Turrien ayant trouvé dans le livre d'un martyr des Canons des Apostres, se soit contenté de les donner en abrégé, hors celui que Grégoire avait cité. Ce qu'on peut dire de plus favorable pour luy, c'est qu'il s'est défié luy-mesme de la foy de son manuscrit, et ne l'a osé reproduire. Mais il eust mieux fait de marquer au moins son doute [3]. » J. Daillé avait supprimé dans le texte de la lettre du pape Innocent les mots *apud se*. Tillemont proposa de changer *apud se* en *pro se* [4]. Les manuscrits consultés par dom Coustant n'autorisent ni l'une ni l'autre de ces altérations [5]. Le P. Hardouin mentionna le concile d'Antioche en tête

1. J. Daillé, *op. cit.*, p. 713-714. Ce nom de « galiléens », fait observer M. F. Nau, a été le premier que les chrétiens aient porté ; cf. Marc, XIV, 70 ; Luc, XXII, 59 ; Jean, VII, 52 ; Act., I, 11 ; II, 7. On y renonça pour lui substituer le nom de « chrétiens ». Act., XI, 26. Le nom de « galiléens » était mal porté à Jérusalem, on lui attachait un sens analogue à celui que nous donnons avec un léger dédain au nom de « provinciaux ». Il fut bientôt tout à fait discrédité lorsqu'il désigna une secte hérétique, cf. S. Justin, *Dial. cum Tryphone*, c. LXXX, *P. G.*, t. VI, col. 664. Dom Ceillier, toujours bienveillant et poli, évite de rappeler les doutes de Daillé sur la réalité du ms., mais il dit : « Il [celui qui a supposé ce concile] s'est visiblement trompé dans le choix des matières et dans les termes. » Là-dessus il reprend l'objection de Daillé, à savoir que « le nom de galiléen, pour désigner les premiers fidèles, ne paraît nulle part dans les Actes des Apôtres ». *Hist. génér. des auteurs ecclésiastiques*, in-4, Paris, 1732, t. III, p. 585 ; 2e édit., 1865, t. II, p. 535.

2. J. Daillé, *op. cit.*, p. 720. Torrès avait cité ces paroles de l'Écriture : *Ils se sont rassasiés de porc* (ὑείων) au lieu de : *Ils se sont rassasiés de fils* (υἱῶν). Or la leçon donnée par Torrès se trouve en grec dans les mss. *Vaticanus* et *Sinaïticus*, tous deux du IVe siècle ; cette leçon est dont conforme au texte grec antérieur aux travaux scripturaires d'Origène ; en outre, elle se trouve en latin, dans les anciens psautiers, chez saint Augustin, saint Paulin, Cassiodore, dans les bréviaires mozarabe et milanais (4°). Torrès s'en expliquait ainsi : *Hos ego canones concise et in epitome, quasi indices quosdam, gratia brevitatis describam.*

3. Tillemont, *Mémoires pour servir à l'hist. ecclésiast.*, in-4, Paris, 1701, t. I, p. 524-525, note XXXIV : « Qu'on ne trouve point de concile des apôtres à Antioche. » Cf. Noël Alexandre, *Hist. eccles.*, sæc. I, dissert. XVIII-XIX, in-fol., Luccæ, 1749, p. 198-212.

4. Tillemont, *op. cit.*, p. 525.

5. D. Coustant, *Epist. romanor. pontif.*, col. 851 *b*.

de sa collection, à l'année 57, par une notice qui contient presque autant d'inexactitudes que de lignes [1]. Fabricius reproduisit l'analyse latine de Torrès et transcrivit le texte grec du titre et du canon 5[e]. Il donna les noms des auteurs qui ont traité la question ainsi que les témoignages de Grégoire de Pessinonte et d'Innocent I[er] [2].

En 1810, il découvrit parmi les manuscrits grecs de la bibliothèque de Munich le texte des neuf canons d'Antioche dont il donna une analyse [3]. En 1843, J. W. Bickell, les publia intégralement d'après le manuscrit de Munich [4] dont P. de Lagarde fit une nouvelle collation avant de publier une nouvelle édition des canons [5].

Pitra se prit d'enthousiasme pour ces canons qu'il avait d'abord, avoue-t-il, jugés moins favorablement. *Atro jam calculo muniebar, quum horum canonum vidi contemptores ita pessimis suffragari argumentis, ut ne partibus eorum faverem, in transversum pene totus aufugerim* [6]. Pitra put découvrir cinq copies manuscrites des canons dont quatre manuscrits grecs répartis entre les XI[e], XIII[e] et XIV[e] siècles et une ancienne version latine ayant pour auteur Achille Statius (1524-1531). Voici l'énumération de ces manuscrits :

Rome, Bibl. Vallicellane, *F. 10*, fol. 24-26 (XI[e] siècle).
» » » *F. 86*, fol. 162-163 (vers. lat. faite sur *F. 10*).
Florence, Bibl. Laurentienne, [7] *Plut. X, cod. 1*, fol. 3 (XIII[e] siècle).
Paris, Bibl. nationale Coislin, [8] *211* fol. 278 (XI[e] siècle),
Munich, Bibl. royale *380* (XVI[e] siècle).

Après une longue période d'indifférence [9], les canons du concile aposto-

1. Hardouin, *op. cit.*, 1714, t. I, *ind.*, ; cf. Pitra, *Juris eccles. Græc. hist. et monum.*, t. I, p. 90, note 3.
2. Fabricius, *Biblioth. græca*, 1722, t. VII, p. 23-24 ; édit. Harlès, t. XII, p. 153-155.
3. Ign. Hardt, *Electoralis bibliothecæ Monacensis codices græci manuscripti recensiti et notis illustrati*, dans J. Ch. von Aretin, *Beiträge zur Geschichte und Literatur*, in-8, München, 1803-1807, p. VIII, p. 151-203 : *Catalogus codicum mss. græcorum Bibliothecæ regiæ Bavaricæ*, in-4, Monachii, 1806, 1812, t. IV, p. 137-138.
4. J. W. Bickell, *Geschichte der Kirchenrechts*, in-8, Giessen, 1843, t. I, p. 101-104, texte ; 138-142, commentaire.
5. P. de Lagarde (= Bœtticher), *Reliquiæ juris ecclesiastici antiquissimæ*, in-8, Leipzig, 1856, p. 18-20.
6. Pitra, *Juris eccles. Græcor. hist. et monum.*, t. I, p. XXXI.
7. Bandini, *Catalog. cod. biblioth. Laurentianæ*, in-fol., Florentiæ, 1764, t. I, p. 468. Ce ms. paraît avoir servi à Torrès, cependant Harnack, *Die Mission*, p. 53, écrit à son sujet : *ist meines Wissens unbekannt geblieben.*
8. Montfaucon, *Bibliotheca Coisliniana*, p. 269.
9. En 1891, nous trouvons la mention des canons dans Minasi, *La dottrina del Signore pei dodici apostoli*, in-8, Roma, 1891, p. 65.

lique d'Antioche ont coup sur coup provoqué trois études critiques dues à MM. A. Harnack, P. Lejay et F. Nau. M. Harnack accepte la réalité d'une importante réunion apostolique à Antioche, événement dont l'écho serait arrivé jusqu'au pape Innocent; il croit en outre qu'on a songé à rapprocher de ce synode antiochénien les δευτέραι τῶν 'Αποστόλων διατάξεις qui font partie des fragments d'Irénée, de Pfaff [1]. Quelques années plus tard, le même érudit a renoncé à sa conjecture ; il a déclaré que les fragments d'Irénée, de Pfaff, lui paraissaient fabriqués [2]. Enfin, en 1902, il a soumis le document pseudo-apostolique à une nouvelle étude [3] à propos de laquelle l'année suivante M. P. Lejay essayait « d'aller plus loin [4] ». Les conclusions auxquelles ces critiques sont arrivés ont été examinées, parachevées, en 1905 par M. F. Nau [5].

Nous ne transcrivons pas ici le texte grec des canons qu'on trouvera dans les ouvrages ci-dessus mentionnés de J. W. Bickell, de P. de Lagarde, de Pitra, de Harnack [6]. La traduction française (d'après le seul ms. de Munich) a été donnée par M. P. Lejay ; une autre traduction française (d'après le texte issu des quatre manuscrits) a été donnée par M. F. Nau.

Voici le titre grec complet, l'*incipit* et l'*explicit* du document : Τοῦ ἁγίου ἱερομάρτυρος Παμφίλου ἐκ τῆς ἐν 'Αντιοχείᾳ τῶν ἀποστόλων συνόδου τοῦτ' ἔστιν [7] ἐκ τῶν συνοδικῶν αὐτῶν κανόνων μέρος τῶν ὑπ' αὐτοῦ εὑρεθέντων εἰς τὴν 'Ωριγένους βιβλιοθήκην. *Incip.* : Μετὰ τὴν τοῦ μεγάλου Θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν 'Ιησοῦ Χριστοῦ ἀνάστασιν τε καὶ ἀνάληψιν, *expl.* can. 9 : πνικτοῦ καὶ πορνείας.

Voici la traduction :

« Extrait fait par le saint martyr Pamphile du synode des apôtres à Antioche ; c'est-à-dire, parties des canons synodiques eux-mêmes, trouvés par lui dans la bibliothèque d'Origène.

1. A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, in-8, Leipzig, 1893, t. I, p. 775.
2. A. Harnack, *Die Pfaffs'chen Irenaeus-Fragmente als Falschungen Pfaffs nachgewiesen*, in-8, Leipzig, 1900, p. 34.
3. A. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, in-8, Leipzig, 1902, p. 52-60 : *Das angebliche Apostelkonzil zu Antiochien*. La *Revue de l'histoire des religions*, 1904, p. 229, apprécie en ces termes cet utile travail : « Un appendice sur le concile apostolique légendaire d'Antioche, qui est bien un hors-d'œuvre, puisque personne aujourd'hui ne songe à accorder une valeur historique quelconque à cette légende qui date du IVe siècle au plus tôt. »
4. P. Lejay, *Le concile apostolique d'Antioche*, dans la *Revue du Clergé français*, 1903, t. XXXVI, p. 343-355.
5. F. Nau, *Canons des apôtres*, dans le *Dictionn. de théologie catholique*, 1905, t. II, col. 1619-1625.
6. *Die Mission*, p. 54 sq.
7. τουτέστιν, Harnack, *Gesch. d. Liter.*, t. I, p. 774.

« Après [1] la résurrection et l'ascension du Dieu grand, de notre Sauveur Jésus-Christ [2], les hommes d'alors [3] appelèrent Galiléens ceux qui croyaient en lui ; les apôtres réunis en synode à Antioche de Syrie décidèrent :

« 1° Que les Galiléens seraient nommés d'abord chrétiens [4], et nation sainte, sacerdoce royal [5], d'après la grâce et l'appellation [6] du saint baptême.

« 2° De ne pas circoncire les baptisés suivant la législation des juifs, le saint baptême étant une circoncision non faite à la main, dans le dépouillement [7] du vieil homme [8], rejetant l'antique péché [9].

« 3° De recevoir de toute nation et race dans la foi orthodoxe ceux qui se sauvent [10] et de prêcher à toutes les nations la parole de vérité [11].

« 4° Que ceux qui se sauvent ne s'égareraient plus vers les idoles, mais représenteraient la stèle [12] théandrique, pure, faite à la main [13] du Dieu véritable : de notre Sauveur Jésus-Christ et de ses serviteurs [14], en face des idoles et des juifs et ne s'égareraient pas vers les idoles et ne s'assimileraient pas aux juifs.

« 5° Que les chrétiens n'imiteraient pas les juifs au sujet de l'abstinence de (certaines) nourritures, mais mangeraient même du porc, le Seigneur ayant prononcé que ce qui entre dans la bouche, ne souille pas l'homme, mais (bien) ce qui sort de la bouche comme venant du cœur [15] ; qu'ils ne s'attacheraient pas [16] à la lettre (de la loi) mais se dirigeraient [17] d'après (son) esprit et (son) sens élevé [18], car la charnelle [19] synagogue des juifs exècre le porc; mais est possédée par la méchanceté, suivant la parole prophétique :

1. Nous donnons la traduction française de M. Nau.
2. Tit., II, 13.
3. Act., II, 7.
4. Act., XI, 26.
5. I Petr., II, 9.
6. καὶ ἔπων, ms. Coislin, n. *211*.
7. Coloss., II, 11.
8. Coloss., III, 9.
9. Rom., VII, 6.
10. Act., XI, 18.
11. Matth., XXVIII, 19 ; Marc. XVI, 15.
12. στήλη.
13. Le ms. de Munich seul porte *prima scriptura*, édit. Pitra, ἀχειροποίητον, « non faite à la main. »
14. Θεραπόντων, Hebr., III, 5.
15. Matth., XV, 11, 17. 18.
16. ἀκολουθῶσιν, ms. Coislin, n. *211*.
17. πολιτεύωνται, ms. Coislin, n. *211*.
18. πνευματικῶς καὶ ἀναγωγικῶς, ms. Munich, n. *380*. Cf. II Cor., III, 6.
19. Litt. : bestiale.

Ils se sont rassasiés de porc et ils ont laissé les restes à leurs petits [1]. Semblablement encore il n'est pas défendu aux chrétiens de manger le poisson à coquille et sans écailles [2]; cela signifie encore, au sens spirituel, que (les chrétiens) doivent rejeter [3] leur cœur intelligent comme (ils rejettent) la coquille (du poisson) lequel figure les enseignements de la vérité.

« 6° Que les chrétiens ne s'attacheraient pas à l'argent [4], le Seigneur ayant dit : « Ne vous thésaurisez pas des trésors sur la terre, où le ver et « la rouille (les) anéantissent [5], » et surtout (ne thésaurisez pas) par les moyens injustes, car il est écrit : « Personne ne peut servir deux maîtres « et vous ne pouvez pas servir Dieu et Mammon [6]. »

« 7° Que le chrétien ne serait pas incliné à la gourmandise, fuirait les théâtres licencieux et ne jurerait pas avec précipitation, le Seigneur ayant dit de « ne pas jurer du tout, ni par le ciel, parce qu'il est le trône de « Dieu, ni par la terre, parce qu'elle est l'escabeau de ses pieds, ni par Jéru- « salem, parce qu'elle est la ville du grand roi » ; et, ne jure pas par ta tête, parce que tu ne peux faire un seul cheveu blanc ou noir ; que votre discours soit : oui, oui ; non, non ; le surplus vient du malin [7].

« 8° Que tout chrétien fuirait la bouffonnerie [8], les discours honteux et le blasphème [9], et toutes les habitudes païennes qu'ils se garderont d'imiter, pour que les faibles ne soient pas trompés.

« 9° Que le chrétien ne mangerait pas le sang, mais s'abstiendrait du sang et des bêtes étouffées et de la fornication[10].

« Ils portèrent aussi quatre-vingt-cinq canons par l'entremise de Clément sur divers sujets[11]. »

Une simple lecture de ces canons provoque deux remarques. La première c'est que leur composition les distingue de tous les autres canons, ce sont plutôt des centons de phrases du Nouveau Testament ; la deuxième

1. Ps. xvi, 14 : ἐχορτάσθησαν ὑείων καὶ ἀφῆκαν τὰ κατάλοιπα τοῖς νηπίως αὐτῶν.

2. Cf. Levit., xi, 10 ; Deut., xiv, 10 (tous les manuscrits portent le singulier τόν ὀστρακόδερμον καὶ ἀλεπίδωτον ἰχθύν. Bickell et de Lagarde l'ont remplacé par un génitif pluriel, sans doute par raison grammaticale).

3. Tous les mss. portent ἀποβαλλομένους ; Torrès a imprimé ἀποβάλλεσθαι ; enfin ἀποβαλλομένων est une mauvaise lecture de Bickell.

4. I Tim., vi, 10.

5. Matth., vi, 19.

6. Matth., vi, 24.

7. Matth., v, 34-37.

8. Ephes., v, 4.

9. Col., iii, 8.

10. Act., xv, 29.

11. Tous les mss. portent en effet, sans aucune séparation, θεσπίσαντες καὶ κανόνας πε διὰ Κλημέντος διαφόρων κεφαλαίων, ms. Coislin, n. *211* ; le texte des autres mss. est équivalent.

remarque c'est que le pseudo-concile d'Antioche reproduit presque textuellement les prescriptions du concile apostolique de Jérusalem [1], les développe, les fortifie et les complète par des dispositions dirigées contre les judaïsants sur lesquels il prend la revanche.

Les principales parmi ces dispositions sont : 1° l'interdiction de la circoncision ; 2° l'admissibilité sans conditions des gentils ; 3° l'abstention des observances juives ; 4° l'indistinction entre nourritures pures et impures ; 5° l'éloignement des idoles et des pratiques païennes ; 6° la condamnation de l'avarice, de la gourmandise, des spectacles, des serments. De semblables prescriptions ont une saveur polémique bien marquée, à tel point qu'on éprouve quelque surprise à rencontrer, à la date si reculée qu'exige un concile apostolique à Antioche, un ensemble de revendications si complet. En outre, on est en droit de mettre en doute que, à cette même date, les hostilités entre « Galiléens » et judaïsants fussent si envenimées. La polémique avec les judaïsants a commencé dès la première heure, mais elle a duré fort longtemps en s'aigrissant de plus en plus. Elle bat son plein au IIe siècle et se prolonge même pendant le IIIe siècle. Il est facile d'en recueillir l'écho chez les écrivains de cette période ; c'est ce qu'a entrepris M. F. Nau qui montre qu'un bon nombre de textes anciens sont parallèles à nos canons, par exemple [2] :

CANON 2 : Barnabé, *Epist.*, IX, *P. G.*, t. II, col. 749-752 ; S. Justin, *Dial. cum Tryphone*, XVI, *P. G.*, t. VI, col. 509 ; *id.*, XLVII, *P. G.*, t. VI, col. 576 ; *Const. apost.*, VI, XII, *P. G.*, t. I, col. 940.

CANON 2, 3, 5 : *Didascalie*, in-8, Paris, 1902, c. XXIV, p. 135, 136 ; c. XXIII, p. 130-131, 133 ; c. XXIV, *passim*.

CANON 3 : S. Justin, *Dial. cum Tryph.*, CXIX-CXXIV, CXXX-CXXXI, *P. G.*, t. VI, col. 752-765, 777-781.

CANON 4 : *Didascalie*, c. XIV, p. 80 ; c. XXI, p. 112-113 ; *Const. apost.*, II, LXII ; V, XI, *P. G.*, t. I, col. 752, 853-856.

CANON 5 : Barnabé, *Epist.*, X, *P. G.*, t. II, col. 752-760 ; S. Justin, *Dial. cum Tryph.*, XX, *P. G.*, t. VII, col. 537 ; *Const. apost.*, VI, XXVII, XXX, *P. G.*, t. I, col. 980-981, 988-989.

CANON 6 : *Didascalie*, c. IX, p. 59 ; *Const. apost.*, II, XXXVI, *P. G.*, t. I, col. 688 ; cf. *Didascalie*, c. I, p. 8 ; *Const. apost.*, I, I, *P. G.*, t. I, col. 560 ; *Didaché*, III, V, *Const. apost.*, VII, VI, *P. G.*, t. I, col. 1004.

CANON 7 : *Didascalie*, c. XIV, p. 80 ; c. XXI, p. 113-114 ; *Const. apost.*, II, LXII ; V, XII, *P. G.*, t. I, col. 752, 856-857 ; cf. *Didaché*, III, III, *Const. apost.*, VII, III, *P. G.*, t. I, col. 1001.

CANON 8 : *Didaché*, III, III, IV ; *Const. apost.*, VII, IV, *P. G.*, t. I,

1. Comparez les canons 1 et 9 avec Act., XI, 21 ; XV, 29.

2. Nous donnons ce relevé des textes parallèles et le relevé suivant concernant Origène d'après M. F. Nau, dans le *Dictionn. de théol. cathol.*, t. I, col. 1620-1621.

col. 1004 ; *Didascalie*, c. XXI, p. 112-113 ; *Const. apost.*, V, X, *P. G.*, t. I, col. 853.

CANON 9 : *Didascalie*, c. XXIV, p. 137-138 ; *Const. apost.*, VI, XII, *P. G.*, t. I, col. 941.

On a vu que le titre de nos canons prétend les réclamer de l'autorité d'Origène, il est donc intéressant de noter les textes parallèles que présentent avec les canons les divers écrits d'Origène.

CANON 1 : *Contr. Celsum.*, VIII, XXIX, Origen. *Werke*, in-8, Berlin, 1899, t. II, p. 244 ; *Pro mart.*, V, *id.*, t. I, p. 6 ; *Contr. Cels.*, IV, XXXII, *id.*, t. I, p. 303 ; V, X, *id.*, t. II, p. 10.

CANONS 2, 4 : *Contr. Cels.*, VI, LXIII, *id.*, t. II, p. 133-134.

CANON 3 : *Contr. Cels.*, II, XXX, XLII, *id.*, t. I, p. 158, 165.

CANON 5 : *Contr. Cels.*, VIII, XXIX ; VI, LXX ; *id.*, t. II, p. 244, 140.

CANON 6 : *Contr. Cels.*, VIII, LVI, *id.*, t. II, p. 273 ; *Adamantius*, XVIII, Leipzig, 1901, p. 56.

CANON 7 : *Pro mart.*, VII, *id.*, t. I, p. 8.

CANON 8 : *Contr. Cels.*, VII, XXXIII, *id.*, t. II, p. 184.

CANON 9 : *Contr. Cels.*, VIII, XXIX-XXX, *id.*, t. II, p. 244-245.

Les attestations qui précèdent constituent pour un document ancien un commentaire précieux et semblent inviter à faire remonter la compilation d'Antioche à une époque voisine de la première moitié du IIIe siècle. Cependant, au jugement de M. Paul Lejay, « elle est postérieure à Eusèbe, en dépit de la mention de l'*incipit* où l'on nous renvoie au bienheureux Pamphile et à la bibliothèque d'Origène. En effet, ajoute ce critique, non seulement Origène n'a pas le moindre soupçon de ces canons et de ce concile d'Antioche ; mais Eusèbe exclut positivement ce concile. Il rapporte que les Apôtres se réunirent hors de Jérusalem ; cette unique réunion, dont le lieu n'est pas indiqué, eut pour seul but de donner à saint Jacques un successeur sur le siège de Jérusalem : ce fut Siméon. Elle n'a rien de commun avec le prétendu concile d'Antioche. Eusèbe ne le connaissait pas encore. Or, cette ignorance est accablante pour notre document. Eusèbe, l'ami et l'admirateur de Pamphile, l'héritier curieux et érudit de sa bibliothèque, n'aurait pu l'ignorer s'il l'avait trouvé dans les papiers légués par le martyr de Césarée [1]. »

Ainsi donc Torrès aurait épuisé la question en étayant le concile apostolique d'Antioche avec une phrase d'Innocent Ier et une autre phrase de Grégoire de Pessinonte ; ce seraient là les seules attestations dont le concile pourrait se réclamer. Il nous faut examiner la valeur de ces attestations et constater leur isolement.

Il est incontestable que le pape Innocent Ier a connu un document auquel personne autre que lui en Occident n'a prêté attention. Afin d'expli-

1. P. Lejay, *Le concile apostolique d'Antioche*, dans la *Revue du Clergé français*, 1903, t. XXXVI, p. 346.

quer comment les canons ont pu venir à sa connaissance, on a imaginé une ingénieuse combinaison. La correspondance de saint Basile renferme deux lettres (L et LXXXI) dont le destinataire porte le nom d'Innocent, évêque d'une grande ville fort éloignée de l'Orient ; cette ville est clairement désignée dans la première des deux lettres qui porte cette inscription : « A Innocent, évêque de Rome. » Ces lettres ne peuvent avoir été écrites au pape Innocent (401-417) par saint Basile mort vingt années avant l'élévation d'Innocent au pontificat (379). Divers indices permettent de croire qu'elles ont été écrites en 401 et 402, dans une ville d'Asie, à Constantinople, par saint Jean Chrysostome. Or celui-ci, se conformant à la demande à lui adressée par le pape, lui désigne un prêtre vertueux et savant qui semble réunir toutes les conditions désirables pour succéder, le jour venu, au pape Innocent. Ce prêtre appartient au clergé de Constantinople et l'emporte en mérite sur un de ses collègues que le pape avait désigné. Cette négociation curieuse a paru démontrer péremptoirement qu'Innocent, avant son pontificat, avait habité l'Orient et connu personnellement saint Jean Chrysostome et une partie de son clergé [1]. Cette conjecture se trouve appuyée par la mention d'un personnage du nom d'Innocent dans les lettres de saint Athanase et de saint Basile. Ce saint homme vivait en ascète sur le mont des Oliviers en compagnie de son ami Pallade. C'était une colonne de l'orthodoxie, également estimé par l'évêque d'Alexandrie et l'évêque de Césarée qui nous a gardé, à son sujet, ce détail : Innocent était originaire d'Italie. Ces traits rapprochés de ceux que nous donne le *Liber pontificalis* dans la notice d'Innocent, paraissent ne laisser aucun doute sur l'identité du pape Innocent Ier avec l'ascète Innocent. M. Lejay en a jugé ainsi et trouve dans l'identification « une aide singulière pour dissiper les obscurités de nos canons » [2]. Le séjour d'Innocent en Orient et ses relations avec Jean Chrysostome, prêtre d'Antioche, expliquent pourquoi il est si bien au fait du concile apostolique d'Antioche [3]. Il s'en faut cependant de beaucoup que toute cette combinaison soit solide et même vraisemblable. Le choix fait par un pape de son successeur dans le clergé de Constantinople a lieu de surprendre. On remarquera d'ailleurs que rien, dans les lettres, ne s'oppose à ce qu'elles soient maintenues dans la correspondance de saint Basile [4] qui vécut en Asie et gouverna une Église importante et un clergé nombreux. Or saint Basile mourut en 379, il n'a donc pu écrire à un pape du nom d'Innocent, celui-ci étant parvenu au pontifica en 402. En outre, les manuscrits ne sont pas unanimes dans la suscription des deux lettres. La première, celle qui a trait au choix d'un successeur, est

1. Wittig, *Studien zur Geschichte des Papstes Innocenz I*, dans *Theologische Quartalschrift*, juillet 1902.
2. P. Lejay, *op. cit.*, p. 353.
3. Lejay, *op. cit.*, p. 352.
4. S. Basile, *Epist.*, L, LXXXI, *P. G.*, t. XXXII, col. 388, 456.

adressée, d'après tous les manuscrits, à « Innocent, évêque de Rome », la deuxième est adressée, d'après tous les manuscrits, sauf un, à « Innocent, évêque ». On pourra donc donner la préférence à un groupe de manuscrits sur un autre groupe et, suivant qu'on adopte ou qu'on rejette la conjecture qui a été présentée plus haut, retirer les deux lettres à saint Basile et les transférer à saint Jean Chrysostome ou bien en maintenir l'attribution à saint Basile. Cette dernière solution est seule conforme à la critique, car les deux lettres en question ne sont pas isolées dans la correspondance de saint Basile dont elles ne peuvent être détachées. Cette correspondance contient deux autres lettres de saint Basile, mentionnent dans les mêmes termes que la lettre L, le nommé Hermogène, qui fut évêque de Césarée et mourut en 341 [1]. Ces deux lettres [2] parlent d'Hermogène dans des termes qui obligent à l'identifier avec celui de la lettre L. On ne peut plus dès lors faire de difficulté à maintenir dans la correspondance de saint Basile les deux lettres adressées « à Innocent, évêque » et à Innocent évêque de Rome, en admettant l'inexactitude de cette dernière suscription. Il reste donc que saint Basile pressenti par un de ses collègues lui a adressé un descendant d'Hermogène, un de ses prédécesseurs sur le siège de Césarée. Reste l'identification du pape Innocent avec l'ascète du même nom, identification qui « est une hypothèse de seconde ligne » [3], mais qui « offre bien des avantages » [4]. Or cette identification ne paraît pas soutenable, ainsi qu'on l'a fort clairement mis en lumière [5]. « L'ascète Innocent [6] avait occupé un rang distingué au palais au commencement du règne de Constance empereur d'Orient (337-361) ; son fils Paul, garde du corps, avait péché avec la fille d'un prêtre, et Innocent avait demandé à Dieu de le punir ; aussi Paul était devenu le jouet du démon, et vivait encore, chargé de chaînes, sur le mont des Oliviers. L'autre Innocent, pape (402-417), était fils d'Innocent d'Albano [7], mais d'après une lettre de saint Jérôme [8] il était « fils et successeur » du pape Anastase [9]. L'ascète Innocent est donc plus ancien que le pape Innocent et appartient à la génération précédente. De plus, Pallade qui a vécu trois ans avec Innocent, écrivait son « His-

1. Lequien, *Oriens christianus*, t. I, col. 371.
2. S. Basile, *Epist.*, CCXLIV, CCLXIII, *P. G.*, t. XXXII, col. 924, 977.
3. P. Lejay, *op. cit.*, p. 353.
4. *Id.*, p. 353.
5. F. Nau, dans le *Dictionn. de théol. cathol.*, t. II, col. 1624.
6. *Historia lausiaca*, l. VIII, c. CIII, *P. L.*, t. LXXIII, col. 1191-1192 ; t. LXXIV, col. 316-317 ; C. Butler, *The Lausiac history of Palladius*, in-8, Cambridge, 1904, t. II, p. 131-132.
7. *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, in-4, Paris, 1886, t. I, p. 220 ; édit. Mommsen, in-4, Berlin, 1898, p. 88.
8. *P. L.*, t. XX, col. 1120.
9. *Realencyklopädie für protest. Theol.*, t. IX, p. 106.

toire lausiaque » vers l'an 420 [1]. Il relate qu'Innocent était τῶν ἐπιδόξων ἐν τῷ παλατίῳ et raconte quelque-uns de ses prodiges ; il n'aurait pas manqué de signaler encore qu'il était fils du pape Anastase et qu'il était devenu pape lui-même. »

De ce qui précède il résulte que le pape Innocent Ier, un Occidental, a eu connaissance d'une réunion apostolique à Antioche. On a parlé avec peu de précision et dénaturé la question en disant que ce pape avait eu connaissance des canons ; sa lettre à l'évêque Alexandre d'Antioche ne laisse rien supposer de tel ; elle ne fait mention que d'une réunion. Rien ne nous oblige donc de rechercher de quelle manière Innocent aurait eu connaissance des canons et s'il en a eu sous les yeux une traduction latine ; le fait seul du concile apostolique à Antioche est attesté par lui ; rien au delà.

Qui a pu lui apprendre cet événement insolite ? Dans l'hypothèse qu'Innocent a lu les canons, leur titre, transcrit au début de leur dissertation, l'aura renseigné ; mais si on renonce à cette hypothèse, on n'est pas pour cela réduit à l'inconnu. Innocent a pu apprendre d'Origène l'existence d'un concile apostolique à Antioche. On lit, en effet, dans le *Contra Celsum* le passage suivant : Εἶτ' ἐπεὶ ἔχει τινὰ ἀσάφειαν ταῦτα, εἰ μὴ τύχῃ διαρθρώσεως, ἔδοξε τοῖς τοῦ Ἰησοῦ ἀποστόλοις καὶ τοῖς ἐν Ἀντιοχείᾳ συναχθεῖσιν ἐπὶ τὸ αὐτὸ πρεσβυτέροις, καὶ, ὡς αὐτοὶ οὗτοι ὠνόμασαν, καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι γράψαι τοῖς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν πιστεύουσιν ἐπιστολὴν [2]. « Il parut bon aux Apôtres de Jésus et aux vieillards réunis ensemble à Antioche, et, comme ils le disent eux-mêmes, au Saint-Esprit, d'écrire une lettre à ceux des nations qui croyaient. » On voit que le pape Innocent n'est pas nécessairement tributaire du document intitulé : Τοῦ ἁγίου ἱερομάρτυρος..., le texte d'Origène a pu venir entre ses mains soit dans l'original soit dans un extrait. Quoiqu'il en soit, les témoignages de Grégoire de Pessinonte et d'Innocent ne sont pas isolés, nous y ajoutons celui d'Origène.

Le passage du *Liber contra Celsum* offre un intérêt d'autant plus grand qu'on le rapproche du titre de notre document. Ce titre, que nous avons transcrit plus haut, contient une triple affirmation. Le document est 1° extrait du concile d'Antioche, 2° par le martyr Pamphile, 3° d'après les canons synodiques trouvés par lui dans la bibliothèque d'Origène. On sait maintenant qu'il n'est plus possible de soutenir qu'Origène « n'a pas le moindre soupçon du concile d'Antioche » ; nous pouvons aller plus loin et dire que c'est par les canons de notre document ou des canons identiques contenus dans un document analogue qu'Origène a eu connaissance du concile d'Antioche. En effet, la phrase du *Liber contra Celsum* se trouve parmi des matières ayant rapport aux mêmes sujets dont traitent les canons

1. C. Butler, *op. cit.*, t. I, p. 3.
2. *Contra Celsum*, l. VIII, c. XXIX, Origenes *Werke*, in-8, Leipzig, 1899, t. II, p. 244 ; *P. G.*, t. XI, col. 1560.

5e, 7e, 8e et 9e. Le nom d'Origène ainsi justifié, celui de Pamphile peut-il l'être aussi ? Nous avons vu le parallélisme qui existe entre les textes des canons et des Pères ou des collecteurs de recueils canoniques des IIe et IIIe siècles, tels que la *Didascalie* et pseudo-Barnabé. Il y a un premier indice chronologique que confirment la leçon ὑείων du canon 5e, antérieure à la revision d'Origène, et la connaissance par Origène d'un concile apostolique à Antioche. Le document qui offre tous ces traits réunis soit dans son titre soit dans son texte peut donc être antérieur à Origène et avoir fait partie de sa bibliothèque. Or, un passage d'Eusèbe nous apprend que le martyr Pamphile réunit dans la bibliothèque de Césarée des ouvrages d'Origène et des auteurs ecclésiastiques [1]. Dès lors on peut admettre l'exactitude du titre en ce qui concerne Pamphile.

Reste la question du concile d'Antioche que nous trouvons maintenant mentionné dans quatre écrits distincts : Grégoire de Pessinonte, Innocent Ier, Origène, le titre des canons. Nous avons suffisamment parlé des trois premiers ; quant au titre des canons, titre qu'on a présenté comme une addition tardive et inexacte, nous sommes en mesure de reconnaître qu'il est postérieur aux canons, puisqu'il fait mention de Pamphile en tête d'un recueil extrait de textes plus anciens, mais nous n'avons rien rencontré que d'exact dans ce qui concerne Origène et Pamphile. Reste la mention d'un synode des apôtres à Antioche et de la rédaction de canons synodiques.

On ne peut guère faire état, historiquement, de l'affirmation d'Origène. La réunion qu'il place à Antioche est certainement le concile apostolique tenu à Jérusalem [2] ; il ne nous importe de chercher la raison de l'erreur du très érudit mais un peu hâtif écrivain. La désignation d'Antioche dans le titre des canons ne pourra dès lors être soutenue que par les arguments internes tirés du document. Un canon, le premier, nous offre une indication qu'on pourrait, à la rigueur, utiliser en s'appuyant sur les Actes, XI, 27. C'est la mention qui est faite de la substitution du terme générique de chrétiens à celui de Galiléens, appellation que nous savons avoir pris naissance à Antioche ; mais nous verrons bientôt quelles objections soulève cette appellation de « galiléens ». Quoi qu'il en soit, le canon 9e reproduit les dispositions énoncées dans la lettre adressée par le concile apostolique de Jérusalem à l'Église d'Antioche et le canon 2e porte l'interdiction de la circoncision qui était, on le sait, la pierre d'achoppement des chrétiens d'Antioche. Ces traits ne sont pas assurément fort décisifs, néanmoins on doit reconnaître leur application incontestable à Antioche et la confirmation qu'ils fournissent à l'indication contenue dans le titre. M. Harnack veut, pour sa part, que ces canons vien-

1. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XXXII, *P. G.*, t. XX, col. 592.
2. Act., XV, 6, 23, 28.

ment d'Antioche et il estime qu' « ailleurs on n'aurait eu aucun intérêt à gratifier Antioche d'un concile apostolique » [1]. M. Lejay pense que le choix d'Antioche avait, « pour le faussaire, l'intérêt de la vraisemblance et, presque, de la logique. Il voulait définir le christianisme ; il devait d'abord énoncer le nom de chrétien, comme il l'a fait ; il était dès lors amené à se rappeler le récit des *Actes*. Du même coup son œuvre trouvait un point d'appui dans la tradition. Soyons sûrs qu'il n'a pas eu d'autre raison pour localiser son concile à Antioche [2]. » Le même critique, qui fait descendre la rédaction des canons jusqu'au IV[e] siècle [3], se montre disposé à les faire rédiger en Palestine [4]. « Mais, dit M. F. Nau, que les canons aient été composés à Antioche ou en Palestine, c'est une question secondaire, qui dépend surtout d'hypothèses subsidiaires [5]. »

Quant à la date des canons d'Antioche — puisqu'il n'est pas question de concile — elle est fort contestée et généralement abaissée jusqu'à la deuxième moitié du IV[e] siècle. On s'est basé pour arriver à ce résultat sur deux indices chronologiques. J. W. Bickell a considéré le canon 4[e] comme un écho de la controverse des images. Ce canon prescrit aux fidèles de tailler l'image et de dresser la stèle du Christ, ἀντεικονίζειν τὴν εἰκόνα Ἰησοῦ Χριστοῦ ἀντικρὺ τῶν εἰδώλων. Grégoire de Pessinonte, en 787, au II[e] concile de Nicée, interprétait ces paroles dans le sens littéral, mais MM. Harnack, Lejay et Nau n'hésitent pas à y voir une métaphore. La stèle dont il est question, c'est Jésus-Christ, dont la conception divine permet de dire que c'est une colonne qui n'est pas faite de main d'homme, ἀχειροποίητος. Il y a dans cette comparaison une réminiscence probable du texte de la I[re] aux Corinthiens : ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός [6]. Une métaphore en a amené une autre par l'opposition entre cette colonne achéropoiète et les images des idoles dont le psalmiste nous dit : *opera manuum hominum* [7]. Il n'est pas question ici de la controverse des images, le canon peut donc être reporté à une époque antérieure à la querelle iconoclaste.

Le deuxième indice chronologique se trouverait dans le canon 1[er] qui décrète que ceux qu'on appela « galiléens » après la mort du Christ portent le nom de chrétiens. Le protestant Jean Daillé avait, on s'en souvient, arguë contre l'antiquité attribuée par Torrès à ses canons que le

1. *Die Mission und Ausbreitung*, p. 59.
2. P. Lejay, *op. cit.*, p. 349.
3. Postérieurement à saint Cyrille de Jérusalem, *op. cit.*, p. 354.
4. *Op. cit.*, p. 353 ; ce fait expliquerait comment l'ascète Innocent, du mont des Oliviers, en aurait eu connaissance et s'en serait souvenu, une fois pape.
5. *Dictionn. de théol. cathol.*, t. II, col. 1623.
6. I Cor., x, 4.
7. Ps. CXIII, 12.

nom de galiléens ne fut donné aux chrétiens qu'au IVe siècle [1]. Dom Ceillier fit usage du même argument [2] qu'ont repris MM. Harnack et P. Lejay. Ceux-ci voient dans le rejet du nom de galiléen l'indice d'une préoccupation actuelle suivant laquelle « le canon 1er de l'apocryphe paraît bien porter avec soi une date, le temps de Julien » [3]. Mais tout d'abord on n'apporte aucun commencement de preuve que l'appellation de « galiléens » ait été une invention ni même une innovation de Julien. On peut admettre qu'il en a fait un usage plus ordinaire qu'auparavant, on ne peut rien affirmer de plus [4]. Le nom de « Galiléens », étant d'ailleurs celui d'une petite secte hérétique, se trouvait moins délaissé qu'on semble le croire [5]. Un auteur du IIIe siècle pouvait, d'après le Nouveau Testament, conclure que les disciples du Christ étaient appelés « galiléens » avant qu'ils n'eussent reçu le nom de « chrétiens » [6]. Il lui suffisait de lire, les textes étaient formels. Pendant la Passion, Pierre se trouve dans la cour de la maison du grand-prêtre lorsqu'une servante lui dit : « Vous êtes infailliblement de ces gens-là, car vous êtes galiléen [7]. » — Nicodème discute avec les princes des prêtres et les Pharisiens qui voyant sa sympathie pour Jésus s'imaginent qu'il est de ses disciples et lui en donnent l'appellation : « Et vous aussi êtes-vous galiléen ? » lui demandent-ils [8]. — Le jour de la Pentecôte, tous les apôtres se mettent à parler et les auditeurs se disent les uns aux autres : « Tous ces hommes qui parlent ne sont-ils pas galiléens ? » [9] Or, parmi les apôtres il se trouvait de purs juifs auxquels leur

1. J. Daillé, *De pseudepigraphis apostolicis libri III*, in-8, Harderwick, 1693, p. 713-717.

2. *Hist. génér. des auteurs ecclés.*, 2e édit., t. II, p. 535.

3. P. Lejay, *op. cit.*, p. 351, et il ajoute en note : « Le nom de Galiléen est tout à fait rare, en dehors de la polémique du temps de Julien (une fois dans Épictète); il est donc caractéristique de cette polémique. Voy. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung*, p. 288, n. 1. » Renan, *Les apôtres*, 1866, p. 235, note 4, donne comme souvent l'exacte nuance quand il dit après ce nom de Galiléens: « Ce fut Julien *qui le mit à la mode*, et même le rendit officiel (voir la note suivante), en y attachant une nuance de raillerie et de mépris... Je pense que, dans Épictète, *Dissert.*, IV, VII, 6, et dans Marc-Aurèle, *Pensées*, XI, 3, ce nom ne désigne pas les chrétiens, mais qu'il faut l'entendre des « sicaires » ou zélotes, disciples fanatiques de Juda le Galiléen ou le Gaulonite et de Jean de Gischala. »

4. Grégoire de Nazianze, *Orat.* IV, LXXVII, *P. G.*, t. XXXV, col. 601, nous dit que Julien fit du nom de « galiléen » l'appellation officielle des chrétiens : Γαλιλαίους ἀντὶ Χριστιανῶν ὀνομάσας τε καὶ καλεῖσθαι νομοθετήσας.

5. S. Justin, *Dial. cum Tryphone*, c. LXXX, *P. G.*, t. VI, col. 664.

6. F. Nau, dans le *Dictionn. de théol. cath.*, t. II, col. 1623. Cf. *Bulletin critique*, IIe série, 1904, t. X, p. 436-437.

7. Marc, XI, 70 ; Luc, XXII, 59.

8. Jean, VII, 52.

9. Act., II, 7.

prononciation correcte ne pouvait attirer cette méprise d'être confondus avec des galiléens. L'épithète de « galiléen » ne s'appliquait donc pas à cause du jargon mais à cause de l'affiliation à Jésus de Galilée et il se trouve que les canons d'Antioche sont pleinement d'accord avec le Nouveau Testament.

Cet accord subsiste-t-il lorsqu'ils nous disent que les apôtres... réunis en synode à Antioche de Syrie décrétèrent que les galiléens seraient nommés d'abord chrétiens ?

D'après M. Lejay la tournure employée par saint Luc... suppose « que les disciples ne se sont pas donné eux-mêmes le nom de chrétiens ; ils l'ont reçu des infidèles c'est-à-dire des païens [1] ». Le texte nous paraît un peu moins formel : χρηματίσαι τε πρώτως ἐν Ἀντιοχείᾳ τοὺς μαθητὰς Χριστιανούς [2]. Sans doute cette phrase permet de supposer que l'appellation fut donnée par des non-fidèles, mais elle n'interdit pas absolument d'entendre dans ce sens que le rédacteur des canons a adopté. Les fidèles d'Antioche étaient en si grand nombre qu'on prit l'habitude de les désigner par le nom de chrétiens et ce nom fut agréé par les apôtres et solennellement ratifié par eux. Il ne s'agit pas ici de l'historicité du fait, mais de l'idée que s'en faisait le rédacteur d'Antioche ; la voici probablement expliquée ainsi que la manière dont il s'y prit pour accommoder le texte des *Actes* à sa propre imagination ou aux intérêts qu'il servait :

Ἐγένετο δὲ αὐτοὺς συναχθῆναι..... χρηματίσαι τε πρῶτον ἐν Ἀντιοχείᾳ τοὺς μαθητὰς χριστιανούς Act., XI, 26.	συνοδεύσαντες οὖν... ἐν Ἀντιοχείᾳ τῆς Συρίας ἐχρημάτισαν τοὺς Γαλιλαίους χριστιανοὺς ἐν πρώτοις ὀνομάζεσθαι. Can. 1.

Dans quel but a été rédigé notre recueil de canons ? C'est ici le terrain de la conjecture. M. Harnack croit y trouver une collection manuelle à l'usage des missionnaires dont elle résumerait le programme, à savoir : un égal éloignement du paganisme et du judaïsme par la condamnation de l'idolâtrie et de l'immortalité païenne d'une part, par l'abandon des interdictions d'aliments impurs et des observances légales. M. P. Lejay ajoute que le point de vue juif paraissant dominant il ne suffit pas, comme le veut M. Harnack, d'assigner la collection à une époque où la conversion en masse des païens menaçait d'altérer la pureté du christianisme, il faut, selon lui, « chercher un temps et au moins un lieu où les juifs, peut-être les judaïsants, étaient une force encore redoutable [3]. » Beaucoup plus simplement M. F. Nau soupçonne que nos canons pourraient « n'être qu'une règle de conduite rédigée *d'après les enseignements apostoliques* par un chrétien quelconque du IIe siècle pour son usage personnel » [4].

1. P. Lejay, *op. cit.*, p. 347.
2. Act., XI, 26.
3. P. Lejay, *op. cit.*, p. 349.
4. *Dict. de théol. cathol.*, t. II, col. 1625.

Cette dernière explication n'est ni plus ni moins probable que les deux précédentes et cela seul suffirait à montrer combien toute conjecture à ce propos est subjective et, partant, superflue.

H. Leclercq.

APPENDICE III

CHRONOLOGIE DES CONCILES DE CARTHAGE

DEPUIS L'ANNÉE 251 JUSQU'A L'ANNÉE 256

La série des sept conciles tenus à Carthage pendant les années 251 à 256 offre un intérêt considérable dans l'histoire générale des réunions conciliaires. L'exposition présentée par Hefele nous a paru laisser place à quelques observations complémentaires disposées suivant l'ordre chronologique afin de mettre dans un relief plus frappant le développement de l'institution synodale, en Afrique, vers le milieu du IIIe siècle [1].

Les conciles paraissent avoir été en Afrique une institution régulière dès le milieu du IIIe siècle ; jusqu'à la fin de ce siècle, il ne semble pas qu'on se soit préoccupé de modeler les circonscriptions religieuses sur les circonscriptions civiles. Saint Cyprien mentionne l'existence de trois provinces civiles auxquelles il oppose l'unique province religieuse concentrée sous le gouvernement de l'évêque de Carthage [2]. Les évêques des trois provinces : Proconsulaire, Numidie, Maurétanie Césarienne, se réunissent à Carthage où ils siègent sous la présidence de l'évêque de cette ville qui exerce les fonctions d'un métropolitain ou d'un primat quoiqu'il n'en porte pas le titre mais bien la charge [3]. Les réunions étaient annuelles, mais la date n'en était pas fixée rigoureusement. Elles avaient

1. Nous ferons un usage constant du beau travail de M. Paul Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, in-8, Paris, 1902, t. II. Nous donnerons les références aux écrits de saint Cyprien d'après l'édition Hartel dont la chronologie est, à peu de chose près, celle que nous adoptons. M. A. d'Alès, *La question baptismale au temps de S. Cyprien*, dans la *Revue des Questions historiques*, 1907, t. LXXXI, p. 362, donne une chronologie peu différente. Il retarde la lettre LXXI, jusque janvier 255, la lettre LXXIII, jusqu'à l'été 256, la lettre LXXV, jusqu'au mois d'octobre 256.

2. S. Cyprien, *Epist.*, XLV : *Latius fusa est nostra provincia, habet enim Numidiam et Mauretaniam sibi cohærentes.* Nous avons traité de cette question avec quelques détails dans *L'Afrique chrétienne*, 1904, t. I, p. 84-87. E. Blampignon, *De S. Cypriano et de primæva Carthaginiensi Ecclesia disquisitio historica*, in-8, Paris, 1862 ; A. Audollent, *Carthage romaine*, in-8, Paris, 1901, p. 567 sq.

3. Sur le primat de Carthage, voir *L'Afrique chrétienne*, 1904, t. I, p. 78-83.

lieu tantôt au printemps [1], après Pâques, tantôt à l'automne [2]; des circonstances graves pouvaient rendre impossible la réunion [3] ou bien provoquer deux assemblées dans la même année [4]. Le rôle portait l'indication de toutes les affaires pendantes intéressant la paix et la prospérité des Églises [5]; ainsi, parmi tant d'affaires, les plus épineuses nous sont probablement seules connues et encore ce n'est, le plus souvent, que par les décisions qui les terminent en les résumant. Si on tient compte de ces règlements qui n'ont pas laissé de trace, on peut assigner aux sept conciles tenus entre 251 et 250 la nature de leurs travaux. Les trois premiers ont essayé de résoudre la question des apostats, *lapsi*; le quatrième a jugé le cas des évêques renégats d'Espagne; les trois derniers se sont occupés de la validité du baptême administré par les hérétiques. Nous ne reviendrons pas ici sur le concile tenu en 249 dont nous avons parlé ailleurs [6].

Année 249. — L'évêque de Carthage, Donatus, réunit pendant la durée de son épiscopat un concile de quatre-vingt-dix évêques qui condamna l'évêque de Lambèse, Privatus [7]. Le nombre de quatre-vingt dix évêques montre combien le christianisme était répandu dans les provinces africaines [8]. Les conciles réunis pendant l'épiscopat de saint Cyprien nous font connaître les noms de la plupart des évêchés, parfois même les noms des titulaires [9]; mais pendant cette période, somme toute, embryonnaire par rapport au grand essor qui l'a suivi, on n'aperçoit dans l'Église d'Afrique aucun des groupements d'où sortiront les provinces ecclésiastiques. La métropole unique est Carthage, les primaties provinciales ne sont pas encore nettement dessinées[10]; « notre province, écrit saint Cy-

1. *Epist.*, LVI, 3; LIX, 10: *In concilio quod habuimus idibus Maiis quæ proximæ fuerunt.*
2. *Sentent. episcopor. de hæret. baptiz.*, procem.: *Cum in unum Carthaginem convenissent kalendis Septembribus episcopi plurimi.*
3. Ce fut le cas en 250, en 257-258.
4. Peut-être en 251; en 256.
5. *Epist.*, LXXII, 1.
6. Voir plus haut, p. 111.
7. Sur le lieu où se tint ce concile; cf. p. 162, note 2. Privatus fut condamné « pour des fautes nombreuses et graves ». S. Cyprien, *Epist.*, LIX, 10.
8. Et il faut tenir compte en outre des absents, des vacances de sièges, etc.
9. Les chiffres ainsi obtenus peuvent être considérés comme différant à peine des chiffres de la période précédente; en effet, l'épiscopat de saint Cyprien n'a duré que neuf ans et il a été traversé par les persécutions de Dèce et de Valérien qui ne permettaient guère la fondation de nouvelles églises; cf. H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, in-8, Paris, 1904, t. I, p. 170-174.
10. On ne saurait arguer de la présence des évêques des provinces de Proconsulaire, Numidie et Maurétanie au concile de 256; ils se retrouveront à des

prien, s'étend au loin ; elle a encore la Numidie et la Maurétanie attachée à ses flancs » [1] et pendant toute la période que nous étudions ici, on peut dire que c'est uniquement la géographie qui décide du groupement des Églises.

Donatus étant venu à mourir, Cyprien fut élevé à l'épiscopat « par le jugement de Dieu et la faveur du peuple » [2], dans les premiers mois de l'année 249 [3]. L'élection fut presque unanime, ce qui permet d'induire que la vacance du siège fut de peu de durée. Cependant malgré la démarche de l'élu qui se déroba d'abord « par humilité, cédant la place à de plus anciens et se jugeant indigne d'un si grand honneur » [4], une cabale se forma contre lui. Elle prenait son mot d'ordre de cinq prêtres que nous rencontrerons sur la brèche chaque fois que l'évêque sera menacé [5]. Toutefois il semble que leur mauvais vouloir devait se briser contre l'affection manifestée par les fidèles à leur évêque. « Les portes de sa maison, nous apprend Pontius, étaient assiégées par de nombreux frères, et toutes les issues en étaient surveillées avec une affection inquiète... On pouvait voir tous les autres en suspens, dans l'anxiété de l'attente ; et, à son arrivée, on l'accueillit avec enthousiasme [6]. » Une scène spontanée de ce genre serait de nature à nous donner une idée inexacte de la valeur morale de la population chrétienne en Afrique aux abords de l'an 250. Elle ne nous préparerait pas à comprendre l'apostasie presque générale qui allait se produire et dont les conséquences occuperont l'épiscopat presque entier de saint Cyprien et six des conciles convoqués par ses soins. Saint Cyprien a décrit lui-même la profonde misère morale qu'il importe d'avoir toujours présente à l'esprit en étudiant les discussions des conciles de Carthage. « Chacun, dit l'évêque, s'applique à accroître sa fortune. Oubliant ce que les chrétiens ont fait jadis à l'époque des Apôtres

conciles postérieurs de Carthage, alors que les groupements provinciaux seront définitivement tracés ; par exemple, au concile de 419.

1. S. Cyprien, *Epist.*, XLVIII, 3.

2. *Epist.*, XLIII, 1 ; LIX, 6 ; Pontius, *Vita Cypriani*, c. V.

3. *Epist.*, LIX, 10 ; LIX, 6 ; P. Monceaux, *op. cit.*, t. II, p. 208, note 8. A. Audollent, *Carthage romaine*, in-8, Paris, 1901, p. 472, note 9, propose la date 248.

4. Pontius, *Vita Cypriani*, c. V.

5. Leur attitude fut presque constamment hargneuse ou franchement hostile. Deux années après son élection, Cyprien parlera de « la malignité et de la perfidie » des hommes « conjurés » pour le poursuivre de leurs traits « empoisonnés » et qui ne cessent pas de tourner contre lui « leurs attaques et leurs machinations sacrilèges avec leurs embûches accoutumées ». *Epist.*, XLIII, 1.

6. Pontius, *Vita Cypriani*, c. V. Un fait identique se produira le jour où la condamnation à mort de Cyprien sera connue en public. Une garde d'honneur viendra assiéger la maison et ne s'en éloignera plus jusqu'au moment du départ pour le lieu de l'exécution.

et ce qu'ils devraient toujours faire, ils brûlent du désir insatiable des richesses et ne s'occupent qu'à grossir leurs revenus. Plus de piété chez les prêtres, plus de foi chez les ministres de Dieu, plus de miséricorde dans les œuvres, plus de zèle dans les mœurs. Les hommes se teignent la barbe, les femmes se couvrent de fard, on altère l'ouvrage de Dieu en se peignant les yeux, en donnant aux cheveux une couleur artificielle. Pour tromper les cœurs simples, on fait usage de la ruse et de l'artifice ; pour circonvenir ses frères, on a recours à la fourberie. On épouse des infidèles, on prostitue aux païens les membres du Christ. Non seulement on jure à tout propos, mais on se parjure ; on n'a que du mépris pour les supérieurs de l'Église, on lance contre le prochain le venin de la médisance, on se hait avec fureur et sans relâche. Beaucoup d'évêques, loin d'être, comme ils le devraient, des guides et des modèles pour les autres, méprisent le divin ministère et se font les agents d'affaires des puissants du siècle, ils désertent leur siège, abandonnent leur troupeau et s'en vont, errant de province en province, cherchant où faire leur trafic et réaliser les plus gros bénéfices, leurs frères manquent de tout dans leurs Églises, eux cependant veulent vivre dans l'abondance ; ils emploient les subterfuges et la fraude pour mettre la main sur les terres ; ils recourent à l'usure pour enfler démesurément leur avoir [1].

Ce fut sur une société déprimée à ce point que fondit l'épreuve la plus redoutable, la persécution religieuse. La paix religieuse durait depuis plus de trente-cinq ans lorsque, dans les dernières semaines de l'année 249 [2], l'empereur Dèce publia un édit enjoignant à tous les adeptes du christianisme de sacrifier aux dieux de l'Empire et de renoncer à leur foi par un acte formel d'abjuration. Le refus de se soumettre à ces prescriptions entraînant l'arrestation, la condamnation à mort ou l'exil, avec

1. S. Cyprien, *De lapsis*, c. v, vi ; cf. *Epist.*, xi, 1-2, 5 ; lviii, 2 ; *Testim.*, l. III, c. xv, 47 ; *Ad Fortunatum*, c. ix. On pourrait ajouter bien des traits, par ex. : la révolte d'un diacre envers son évêque, *Epist.*, iii, 1 ; le scandale des vierges consacrées se livrant à la fornication, *Epist.*, iv, 1 ; la gloutonnerie notoire des évêques, *Epist.*, lxv, 3.

2. J. Greeg, *The Decian persecution*, in-8, London, 1897, p. 84, a tenté la restitution du texte de l'édit. L'avènement de Dèce est du mois d'octobre 249. La rigueur de l'édit peut, au besoin, expliquer la hâte apportée à sa promulgation. La date 249 pour la promulgation de l'édit est adoptée par Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. iii, p. 308 ; Duchesne, *Orig. chrét.*, p. 413 ; Aubé, *L'Église et l'État dans la seconde moitié du IIIe siècle*, p. 21 ; A. Audollent, *Carthage romaine*, p. 471. Dans Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, t. i, p. 399, on ne trouve plus de date ; Aubé, *op. cit.*, p. 15, parle de décembre 249 ou janvier 250, Allard, *Hist. des perséc.*, t. ii, p. 314 ; Goyau, *Chronol. de l'empire romain*, p. 295, se rangent à cette dernière date, ainsi que P. Monceaux, *op. cit.*, t. ii, p. 210.

confiscation des biens. L'édit de mort (*edicta feralia*)[1] fut promulgué à Carthage presque aussitôt après l'avoir été à Rome où l'application ne tarda pas. Une des premières victimes fut le pape Fabien, martyrisé le 20 janvier 250[2].

Année 250. — En Afrique. Dès le mois de janvier, l'évêque de Carthage avait pris une grave résolution. Il savait que les chefs des Églises étaient particulièrement visés par l'édit[3] et les cris de mort de la foule à son adresse l'avertissaient assez qu'il ne pourrait échapper. Il jugea en conséquence, et ses conseillers partagèrent sa conviction, que dans la crise violente qui s'ouvrait la conservation de l'évêque importait plus que son martyre. Il quitta Carthage[4] et, suivi d'un groupe de clercs et de fidèles[5], il trouva une retraite sûre dans laquelle il ne paraît pas avoir été inquiété[6], et d'où il put continuer à gouverner son Église par l'intermédiaire des prêtres demeurés à Carthage.

La nouvelle de l'édit de persécution provoqua chez les fidèles africains une terreur panique. Il s'agissait d'un édit de proscription universelle réglant les formes de procédure à employer afin d'abolir, dans la mesure du possible, la part d'arbitraire qui, dans les persécutions antérieures, était abandonnée aux magistrats. A jour fixe, les citoyens étaient convoqués à l'effet de faire déclaration de leur foi. A Carthage, la cérémonie avait lieu au capitole[7] en présence des magistrats, auquels étaient adjoints cinq commissaires choisis parmi les notables de la ville[8]. Dans les grandes villes comme dans les moindres localités l'epreuve eut lieu ; on procédait par voie d'appel nominal. Chaque suspect était tenu de représenter et d'offrir aux dieux une victime[9] ou, si ses moyens ne le lui permettaient

1. *Epist.*, LV, 9.

2. *Epist.*, IX, 1. *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 5 ; A. Harnack, *Die Briefe des römischen Klerus aus der Zeit der Sedisvacanz im Jahre 250*, dans *Theol. Abhandl. Weizäcker gewidmet*, in-8, Freiburg, 1892.

3. *Epist.*, LV, 9.

4. *Epist.*, XX, 1 ; cf. V, 1 ; VI, 1 ; VII, 1 ; VIII, 1, etc.

5. *Epist.*, V, 2 ; VII.

6. *Epist.*, LIX, 6 ; LXVI, 4 : Pontius, *Vita Cypriani*, c. VII, un arrêt de proscription et une ordonnance de confiscation des biens furent lancés contre le fugitif ; ce fut tout.

7. *Epist.*, LIX, 13 ; *De lapsis*, c. VIII.

8. *Epist.*, XLIII, 3. On trouvera les textes relatifs à l'exécution de l'édit dans E. Preuschen, *Kürzere Texte zur Geschichte der alten Kirche und des Kanons*, in-8, Freiburg, 1893, p. 35-60. Cf. L. Massebeiau, *Les sacrifices ordonnés à Carthage au commencement de la persécution de Decius*, dans la *Revue de l'hist. des religions*, 1884, p. 68 sq. ; J. Greeg, *The Decian persecution*, in-8, London, 1897 ; H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, 1904, t. I, p. 175 sq.

9. *De lapsis*, c. VIII.

pas, de brûler quelques grains d'encens sur un autel et d'y répandre une libation. On remettait alors à l'apostat une formule blasphématoire dans laquelle il reniait le Christ. La cérémonie terminée, un repas réunissait les malheureux à qui on servait la chair et le vin consacrés aux idoles et qu'on renvoyait ensuite chez eux avec un certificat de soumission à l'édit dûment légalisé [1]. Une telle mise en scène achevait de troubler les fidèles. Une partie s'était enfuie à l'aventure [2], mais ce qu'on savait de leur sort misérable et la confiscation qui s'abattait sur leurs biens n'étaient pas faits pour pousser la foule à les suivre. Le niveau des âmes était d'ailleurs si bas que « dès les premiers mots et les premières menaces de l'ennemi, écrit saint Cyprien, un très grand nombre de nos frères trahirent leur foi ; ils n'ont point succombé sous les coups de la persécution, ils ont succombé par une chute volontaire » [3]. On voit des chefs de famille traîner avec eux leur famille et leurs enfants et les forcer à sacrifier [4]. On vit des diacres, des prêtres sacrifier et jusqu'à des évêques apostasier ou conduire eux-mêmes leur communauté devant l'autel des dieux [5]. D'autres, retenus par la honte, profitant de la connivence de la police, obtinrent de quelque fonctionnaire subalterne un *libellus* ou certificat de sacrifice. De là deux sortes de *lapsi* ou renégats : les *sacrificati* c'est-à-dire ceux qui avaient réellement sacrifié, et les *libellatici* qui avaient obtenu par un moyen quelconque un certificat [6]. Le nombre des *lapsi* de ces diverses catégories fut immense [7] et Novatien dira en parlant d'eux : *Aspice totum orbem pene vastatum et ubique jacere dejectorum reliquias et ruinas* [8].

L'Église d'Afrique ne compta pas que des fugitifs et des renégats ; elle eut ses martyrs. Quoique nous ne possédions pas de relations proprement dites pour la persécution de Dèce en Afrique, nous trouvons dans les lettres du temps d'utiles indications. La lettre du confesseur carthaginois Lucianus à son ami Célerinus [9] et cinq ou six lettres adressées par saint Cyprien soit aux confesseurs [10], soit au clergé de Carthage [11], nous apprennent que, dès le début de la persécution, beaucoup de chrétiens furent

1. Parmi les papyrus égyptiens déroulés dans ces dernières années on a rencontré plusieurs de ces certificats ; on en trouvera la bibliographie dans H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, t. I, p. 176, note 3.
2. *Epist.*, XXIV, LXXIV, 4 ; XXXVIII, 1 ; *De lapsis*, 1.
3. *De lapsis*, 3.
4. *De lapsis*, 9 ; *Epist.*, XXIV.
5. *Epist.*, LIX, 10 ; LXV, 1. Cf. H. Leclercq, *op. cit.*, t. I, p. 178.
6. *De lapsis*, 27-28 ; *Epist.*, LV, 14.
7. *De lapsis*, 7.
8. *Epist.*, XXX, 5.
9. *Epist.*, XXII.
10. *Epist.*, VI, X.
11. *Epist.*, V, XII, XXXVIII-XL.

mis en prison [1], parmi eux Rogatianus, Félicissimus, Lucianus, Paulus, Mappalicus [2], des femmes et des enfants [3]. Tillemont [4], Morcelli [5] et Tissot [6] ont avancé que le retour à Carthage du proconsul Fortunatianus, au mois d'avril 250, donna aux poursuites l'impulsion qui leur avait manqué jusqu'alors. Les passages de la correspondance de saint Cyprien qu'ils allèguent pour soutenir leur opinion ne disent rien de semblable ; d'ailleurs ce proconsul est un personnage inventé [7]. Il faut néanmoins établir une distinction pendant les premiers mois de l'année 250, mais ce sera pour déterminer deux phases dans la persécution : la période de soumission en masse des *lapsi* (janvier 250) et la période de résistance des confesseurs (février-avril) [8]. Pendant le premier semestre de l'année 250 les prisons regorgèrent de chrétiens qu'on ne se hâtait pas de mettre à mort, mais dont on s'efforçait de lasser la constance par des épreuves toujours renouvelées. Ce ne fut que vers la fin de l'année qu'on commença de les mettre en liberté [9]. Plusieurs d'entre eux, par leur intrépidité et leur fermeté, s'étaient acquis une immense réputation. Célérinus avait comparu devant Dèce lui-même [10] ; le jeune Aurélius avait été torturé, exilé, repris et torturé encore [11] ; Numidicus à demi brûlé, lapidé, avait survécu ; tous trois firent partie dans la suite du clergé de Carthage. Beaucoup d'autres étaient morts de misère, de faim et de soif [12] ; plusieurs moururent dans les supplices, parmi lesquels Mappalicus [13] et ce Paulus qui succomba à d'atroces tortures [14] et au nom de qui un de ses compagnons de captivité, Lucianus, délivrait des billets d'indulgence.

Dans des circonstances si critiques, l'Église de Carthage aurait eu le plus grand besoin d'avoir à sa tête son évêque et celui-ci avait disparu. Sa retraite, comme bien on le pense, ne laissa pas de scandaliser les uns et d'irriter les autres. A Rome [15], plus qu'ailleurs, semble-t-il, on s'abandonna à des commentaires malveillants. Très peu de temps après la mort du pape Fabien dont le successeur n'était pas encore élu, les prêtres romains con-

1. *Epist.*, v, 1-2 ; x, 1 ; xii, 1 ; xxii, 2.
2. *Epist.*, vi, x, xxii, 2.
3. *Epist.*, vi, 3.
4. *Mém. hist. eccl.*, t. III, p. 312, 379.
5. *Africa christiana*, t. ii, p. 102.
6. *Fastes de la prov. rom. d'Afrique*, p. 174.
7. Pallu, *Fastes des prov. africaines*, t. i, p. 285, n. 6.
8. A. Audollent, *Carthage romaine*, p. 474, note 6.
9. *Epist.*, xiv, 2.
10. *Epist.*, xxxix, 2, 4.
11. *Epist.*, xxxviii, 1.
12. *Epist.*, xxii, 2.
13. *Epist.*, xxii, 2 ; xxvii, 1.
14. *Epist.*, xxii, 2 ; cf. xxvii, 1, 3 ; xxxv.
15. *Epist.*, viii, 1 ; xx, 1.

fièrent à un sous-diacre nommé Crémentius, qui rentrait en Afrique, deux lettres. L'une était adressée à Cyprien à qui elle annonçait le martyre du pape ; l'autre était une sorte de lettre anonyme ; elle ne portait ni adresse ni signatures, mais son contenu indiquait assez qu'elle était destinée au clergé de Carthage par le clergé de Rome. Toutes furent remises à Cyprien. La seconde l'indigna. On y parlait au clergé de Carthage comme s'il ne se trouvait plus sous l'obéissance de son évêque. « Nous avons appris, y lisait-on entre autres choses, que le saint pape Cyprien s'est retiré. On nous assure qu'il a fait sagement, étant un personnage en vue, *persona insignis*. » Et sans transition on citait la parabole du Bon Pasteur (Fabien) qui meurt pour son troupeau, opposé au mercenaire (Cyprien) qui l'abandonne à l'approche du loup. En si belle veine on ne s'arrêtait plus. On déplorait la chute de quelques fidèles à Rome, ce qu'on expliquait parce qu'ils étaient des personnages en vue, *quod essent insignes personæ*. L'allusion était plus que déplacée, mais le clergé de Rome se croyait le droit de tout dire. Il passait là-dessus à son propre éloge, exaltait le zèle avec lequel il luttait contre les difficultés que faisait surgir la persécution et finissait par se proposer comme exemple au clergé de Carthage.

Cyprien répondit aussitôt. Il accusa réception de la nouvelle de la mort de Fabien dont le martyre couvrait de gloire son Église et son clergé. Quant à la seconde lettre, il affecta de ne pas s'étonner d'une pareille outrecuidance et de ne pas se douter d'où pouvait sortir un pareil morceau : « J'ai lu, disait-il, une autre lettre sans adresse ni signatures. L'écriture, le contenu, le papier même m'ont un peu étonné. Peut-être y a-t-on retranché ou changé quelque chose. Je vous la renvoie telle quelle afin que vous voyiez si c'est bien celle que vous avez remise au sous-diacre Crémentius [1]. »

L'importance qu'avait pour Cyprien le concours de l'Église de Rome l'engagea dans une autre démarche. Il envoya au clergé romain une collection de treize lettres écrites par lui aux prêtres, aux diacres, aux confesseurs et à diverses personnes de son Église [2]. Ces documents étaient de nature à convaincre ceux qui les liraient que l'évêque de Carthage n'était pas tel qu'on l'avait représenté. Le clergé de Rome, un peu morfondu d'avoir été si loin sur des racontars, saisit l'occasion qui lui était offerte de se montrer impartial et éclairé. Il approuva la conduite de Cyprien, donna congé au rédacteur de la lettre offensante dont on vient de lire quelques lignes et chargea Novatien du service de la correspondance entre les prêtres de Rome et l'évêque de Carthage.

Rien ne pouvait alors être plus agréable à Cyprien qui eut à lutter toute

1. *Epist.*, IX.
2. *Epist.*, V, VI, VII, X-XIX.

sa vie contre les suspicions qu'avait fait naître [1] sa retraite. Cependant il maintenait sa ligne de conduite. Au début de l'été de 250, il déclarait ne pas vouloir rentrer encore [2] sentant que son retour serait l'occasion d'un réveil de haine et d'une recrudescence de persécution. Cyprien demeurait, quoique absent, en contact permanent avec son Église qu'il administrait aussi scrupuleusement que lorsqu'il résidait en personne : « J'étais absent de corps, dit-il, mais ni mon esprit, ni mes actes, ni mes conseils n'ont manqué aux fidèles. Suivant les préceptes du Seigneur j'ai veillé sur mes frères en tout ce que j'ai pu, dans la mesure de mes faibles forces [3]. » La correspondance atteste la vérité de ces paroles [4]. Pour l'administration de son Église il s'en rapporta, durant les premiers mois de son absence, à l'assemblée des prêtres et des diacres [5], principalement à Rogatianus, son homme de confiance [6]. Mais pour des raisons que nous ignorons, les ordres de l'évêque restaient lettre morte ; il s'en aperçut et confia dès lors le gouvernement de l'Église de Carthage à une commission spéciale composée de deux évêques, Calédonius et Herculanus, et de deux prêtres, Rogatianus et Numidicus [7], et il se servit d'eux désormais pour transmettre ses instructions ou ses ordres [8]. La situation intérieure de l'Église de Carthage était particulièrement inquiétante ; une crise très grave venait de s'y ouvrir inopinément. On était mis brusquement en présence de ce fait inouï que la plus grande partie des fidèles, coupable d'un péché « irrémisible », était maintenant hors de l'Église [9] et un second fait se produisit concurremment qui fut que les *martyres* ou *confessores* (deux mots alors synonymes), usant d'une prérogative dont on constate l'existence à Lyon avec saint Irénée, à Rome avec Callixte, à Césarée avec Origène, à Carthage avec Tertullien, les confesseurs de la foi prirent sur eux de remettre en masse leur apostasie aux *lapsi*. Ceux-ci avaient bien vite regretté leur faute et une partie d'entre eux sollicitait avec instance sa réintégration. La discipline s'opposait à ce qu'un péché si grave fût remis avec tant de précipitation ; en outre, les circonstances qu'on traversait, la dispersion du clergé, la difficulté des assemblées rendaient une satisfaction presque impossible. Mais il se trouvait dans les Églises des esprits impatients qui prirent ouvertement parti pour les *lapsi* repentants. Bientôt on compta presque partout deux factions ; celle

1. P. Monceaux, *op. cit.*, t. II, p. 210-212.
2. *Epist.*, XVIII, 1.
3. *Epist.*, XX, 1.
4. P. Monceaux, *op. cit.*, t. II, p. 213.
5. *Epist.*, V, 1 ; XII, 1 ; XIV, 2.
6. *Epist.*, VI, 4 ; VII.
7. *Epist.*, XLI, 1.
8. *Epist.*, XLI, 2 ; XLII, 1.
9. Batiffol, *Études d'hist. et de théol. positive*, 1904, p. 112.

des indulgents, prêts à toutes les concessions en vue de réintégrer les apostats au plus vite ; celle des puritains qui se refusait systématiquement à tout pardon ; entre les deux, les politiques qui ajournaient la décision mais imposaient, en attendant, une sévère pénitence. Les *lapsi* constatant ce dissentiment en abusaient et, forts de leur multitude, voulaient traiter de puissance à puissance ; ils se refusaient à toute pénitence, réclamaient le pardon sans conditions [1]. Cela se passait en pleine persécution.

Généralement repoussés par les évêques, les *lapsi* s'adressaient, comme nous l'avons dit, aux confesseurs de la foi [2]. Saint Irénée et saint Cyprien accordaient aux confesseurs un certain pouvoir pénitentiel, simple pouvoir d'intercession par la prière auprès de Dieu, intervention dont l'efficacité dépend des mérites des confesseurs. Cette notion était alors mal définie et mal connue, principalement des fidèles, très disposés à grandir démesurément le rôle et l'autorité de ceux qu'ils voyaient agoniser dans les prisons pour le nom du Christ. Rebutés par leurs évêques, les *lapsi* se portèrent en foule vers l'issue qui s'offrait à eux, ils commencèrent à circonvenir les confesseurs pour obtenir d'eux la réintégration dans l'Église. Parmi ces confesseurs se trouvaient des héros, des saints, ce qui ne les empêchait pas de demeurer grossiers et stupides, comme ils en donnèrent la preuve. Plusieurs avaient confessé la foi et vaincu les tourments par fanfaronnade et obstination plutôt que par l'effet d'une sainteté et d'une charité véritables. « La considération universelle dont jouissaient les martyrs, les honneurs qu'on leur rendait après leur mort, la vénération extrême, la sollicitude, les soins matériels, dont on entourait les confesseurs emprisonnés, tout cela était fait pour tourner des têtes peu solides. Ces braves gens avaient une tendance à se croire fort au-dessus des autres chrétiens, à se considérer comme de grandes autorités religieuses, à se poser au besoin en rivaux des chefs spirituels régulièrement institués [3]. » Les confesseurs accueillirent donc toutes les requêtes avec empressement et se laissèrent prendre misérablement aux flatteries et aux suggestions de l'orgueil ; ils délivrèrent sans contrôle des billets d'indulgence, *libelli*, qui impliquaient un pardon complet, sans condition. Saint Cyprien s'avance jusqu'à dire qu'il y eut des jours où les confesseurs distribuèrent plusieurs millions de billets [4]. Non seulement il les accordaient sans examen, mais ils pardonnaient en bloc. Loin de formuler un vœu, ils imposaient un ordre. Ils écrivaient : « Un tel est réconcilié avec tous les siens [5]. » Le principal distributeur d'indulgences était un certain Lucianus, emprisonné à Carthage avec le martyr Paulus,

1. *De lapsis*, 30 ; *Epist.*, XV, 3 ; XVI, 1.
2. Batiffol, *op. cit.*, t. I, p. 88, 100.
3. Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, 1906, t. I, p. 403.
4. *Epist.*, XX, 2.
5. *Epist.*, XV, 4.

après la mort duquel il accordait d'innombrables *libelli* au nom de Paulus [1]. La discipline ecclésiastique était manifestement violée et l'équilibre compromis à la fois par le nombre des *lapsi* et l'ingérence des *confessores* [2]. On ne mit pas longtemps à s'en apercevoir.

Le billet d'indulgence extorqué de Lucianus ou de quelque autre devait être présenté aux chefs de la communauté. Si ceux-ci refusaient d'admettre le porteur du *libellus*, celui-ci faisait appel à tous les moyens pour venir à bout de la résistance : prières, récriminations, menaces, violences ; en plusieurs villes d'Afrique les *lapsi*, déboutés, provoquèrent des émeutes contre l'évêque [3]. Soit amour du repos, recherche de la popularité, hostilité contre l'évêque, beaucoup de prêtres accueillaient les renégats sans condition. A Carthage, un groupe de prêtres et de diacres déclara valables les billets d'indulgence et admit les apostats à la communion [4]. Saint Cyprien intervint alors avec une clairvoyante énergie [5] et il interdit aux prêtres d'admettre les *lapsi* à la communion sur le vu d'un billet d'indulgence délivré par un martyr. Tout en reconnaissant que la multitude des coupables entraînerait un adoucissement des anciennes règles de discipline qui imposaient pour le crime d'apostasie la pénitence perpétuelle, il se refusait à laisser préjuger des décisions ultérieures par une condescendance qui risquait d'engager l'avenir. En outre, Cyprien voyait dans la délivrance des billets par les confesseurs un empiètement sur les droits de l'épiscopat, empiètement qu'il n'était pas d'humeur à tolérer. Aussi déclare-t-il que l'intercession des confesseurs ne dispense en aucune façon un failli de se soumettre à la procédure normale pénitentielle de l'Église, savoir : l'exomologèse et l'imposition des mains. Pour lui l'intercession des martyrs s'exerce non auprès de Dieu, mais auprès de l'évêque et celui-ci a le droit de demander que la forme apportée à l'expression d'un désir soit aussi respectueuse qu'il convient aux rapports entre le subordonné et son supérieur. Le confesseur est témoin de la contrition du failli et intercesseur auprès de l'évêque ; celui-ci se réserve de transmettre et d'appuyer devant toute l'Église les demandes ainsi apostillées quand le moment sera venu [6]. La seule concession faite par saint Cyprien

1. *Epist.*, XV, 4 ; XVIII, 1 ; XIX, 3 ; XXVII, 1 ; XXXIII, 2. De Rome on sollicitait les *libelli* de Lucianus, *Epist.*, XXI.

2. Batiffol, *op. cit.*, p. 113.

3. *Epist.*, XXVII, 3.

4. *Epist.*, XV, 1 ; XVI, 2-3 ; XVII, 2 ; XX, 2.

5. C. Gœtz, *Die Busslehere Cyprians*, in-8, Königsberg, 1895 ; K. Müller, *Die Bussinstitution in Karthago unter Cyprian*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XVI, fasc, 1, 2. Cf. J. Réville, dans la *Revue de l'hist. des relig.*, 1896, t. XXXIII, p. 113 ; Batiffol, *Études d'hist. et de théol. positive*, 1904, p. 113 sq. ; L. Chevalier, *Les lapsi dans l'Église d'Afrique au temps de saint Cyprien*, in-8, Lyon, 1904.

6. *Epist.*, XVI, XVII.

concerne le failli pourvu d'un billet d'indulgence et qui se trouve en péril de mort ; dans ce cas un prêtre ou un diacre pourra recevoir son exomologèse et lui imposer les mains [1]. Quant aux faillis qui n'ont pas de billet de communion, ils attendront la fin de la persécution. Ces dispositions étaient, en substance, celles qu'avait indiquées un groupe de clercs et de confesseurs de Rome consulté par ceux de Carthage [2]; elles étaient agréées par les rigoristes de Carthage [3] qui tenaient par-dessus tout à ce que la décision définitive fût prise par les Églises réunies et seulement après le rétablissement de la paix religieuse [4].

Les règles posées par saint Cyprien poussèrent à bout les confesseurs de la foi dont l'insolence ne connut plus de limites. Une lettre de Célerianus, qui date du printemps de l'année 250, constituait un véritable coup d'État, à moins que ce ne fût une rébellion. Ce billet était ainsi conçu : « Les confesseurs, tous sans exception, au pape Cyprien, salut. — Sache que, tous sans exception, nous avons donné la paix à ceux qui te rendront compte de ce qu'ils ont fait après leur faute. Et nous voulons aussi que cette décision soit transmise par toi aux autres évêques. Nous souhaitons que tu sois en paix avec les saints martyrs. — En présence des membres du clergé, d'un exorciste et d'un lecteur, Lucianus a rédigé cette lettre [5] .» Une telle lettre n'était pas un fait isolé. Dans l'été de 250, une lettre des prêtres et des diacres de Carthage avertit l'évêque qu'ils suivent ses instructions et ajournent jusqu'à son retour l'examen de toutes les requêtes présentées par les *lapsi* [6], en même temps ils signalent l'arrogance de ceux-ci et réclament de nouvelles instructions [7]. Vers la même époque deux groupes de *lapsi* écrivirent à Cyprien. Le premier groupe avisait l'évêque qu'il se tenait pour entièrement absous par les confesseurs [8], le deuxième groupe avertissait Cyprien qu'il faisait pénitence et qu'à son retour il se remettait à sa discrétion [9]. L'évêque n'était donc pas abandonné de tous. Divers collègues d'Afrique lui écrivaient pour approuver sa conduite dans toute cette affaire[10] et leur témoignage lui était un réconfort pour les exécutions nécessaires, comme l'excommunication des prêtres et des diacres de son clergé qui avaient reçu les *lapsi* à la commu-

1. *Epist.*, XVIII, 1.
2. *Epist.*, VIII, 1, 3.
3. *Epist.*, IX, 2.
4. *Epist.*, XIX, 1-2.
5. *Epist.*, XXIII. Cf. *Anonymus adv. Aleatores und die Briefe an Cyprian, Lucian, Celerinus und an den karthaginiensischen Klerus*, edit. Miodonski, Erlangen, 1889.
6. *Epist.*, XIX, 1.
7. *Epist.*, XIX, 2.
8. *Epist.*, XXXIII, 1 ; XXXV.
9. *Epist.*, XXXIII, 3.
10. *Epist.*, XXV-XXVI.

nion [1]. Une aide d'autant plus précieuse qu'elle était moins attendue fut celle que l'Église de Rome, revenue à une appréciation équitable de la situation, prêta à l'évêque de Carthage [2]. Ce fut ainsi que l'épiscopat africain et le clergé romain purent combiner une action commune et décider pour l'année suivante la convocation d'un concile à Carthage.

Année 251. — Une accalmie dans la persécution s'était produite pendant les derniers mois de l'année 250 ; néanmoins la situation demeurait menaçante et, au commencement de l'année 251, l'évêque de Carthage écrivait à ses fidèles : « Ce qui augmente mon chagrin et me cause une douleur plus grande, c'est que malgré cette inquiétude et cette nécessité, je ne puis me rendre en personne auprès de vous. En raison des menaces et les embûches des perfides, nous voulons éviter que notre arrivée n'excite là-bas un plus grand tumulte. L'évêque, qui doit en toutes choses veiller sur la paix et la tranquillité, ne doit pas risquer de paraître avoir lui-même fourni matière au désordre et déchaîné de nouveau la persécution [3]. » La persécution cessa complètement au printemps de cette année, peu de mois avant la mort de Dèce. Aussitôt l'Église de Rome, profitant de l'accalmie, donna un successeur à Fabien, elle élut le pape Corneille (mars 251), et l'évêque de Carthage, dans une lettre adressée à son peuple, annonça qu'il comptait rentrer dans la ville « avant le jour de Pâques » [4], mais il ne revint que quelques jours après la fête [5]. Son premier soin allait être de rassembler le concile dont il avait promis la convocation aussitôt après son retour.

Un peu avant Pâques, Cyprien, du lieu de son exil, avait excommunié Félicissimus [6], laïque riche et influent qui soutenait la faction hostile à l'évêque, faction dirigée par les cinq prêtres dont nous avons parlé à propos de l'élection de Cyprien à l'épiscopat [7]. Félicissimus n'avait été qu'un instrument d'opposition entre les mains de Novatus [8], triste personnage qui s'embarqua pour l'Italie dès le début de l'année 251, laissant la direction du parti des mécontents à Félicissimus qui accumula les mala-dresses de toute sorte et fit tant qu'il attira sur lui et les siens l'excommunication [9]. Sur ces entrefaites, après une absence de quinze ou

1. Epist., xxxv.
2. Epist., xx, xxvii, xxviii, xxx-xxxvi, xliii, 3 ; lv, 5.
3. Epist., xliii, 4.
4. Epist., xliii, 1.
5. Epist., xliii, 7.
6. Epist., xliii, 1, 7 ; saint Cyprien désigne ce groupe sous le nom de *Feli-cissimi factio*, *Epist.*, xliii, 2.
7. Epist., xliii, 1-3 ; xlv, 4 ; lix, 12.
8. Epist., xli, 1 ; xliii, 2 ; lii, 2 ; lix, 1-9.
9. Epist., xlii, 1 ; cf. xli, 2 ; xliii, 3-4, 7 ; xix, 9.

seize mois, saint Cyprien rentra à Carthage ; ce fut pour lui l'occasion de prononcer deux discours importants. Jusqu'alors il avait essayé de témoigner aux confesseurs toute l'estime et l'admiration qu'il ressentait pour eux [1]. Le traité intitulé *De lapsis* est un véritable chant de triomphe en leur honneur [2]. Le second traité intitulé *De Ecclesiæ unitate*, est étroitement uni au précédent [3] avec lequel il fut lu publiquement [4], probablement devant le concile de Carthage.

Le concile s'était, en effet, réuni au printemps de 251. La date est déterminée par plusieurs faits concordants. Cyprien annonçait du lieu de son exil que, dès son retour, il convoquerait un concile [5] et nous savons par des lettres postérieures qu'il tint sa promesse [6] aussitôt la fin de la persécution qui cessa en Afrique au début du printemps de 251. Nous savons en outre que le concile de Carthage fut mis en demeure de choisir entre le pape Corneille et l'anti-pape Novatien élus, le premier au mois de mars, le deuxième très peu de temps après et qui avaient, l'un et l'autre, envoyé à Carthage des députés pour y plaider leur cause [7]. On doit donc placer la convocation de ce concile peu après les fêtes de Pâques. La durée de la session de ce concile doit avoir été de plusieurs mois, à moins qu'on ne suppose, ce qui est plus vraisemblable, la convocation d'un deuxième concile à l'automne de la même année. Le rôle du concile était singulièrement chargé. Il régla le sort des *lapsi*, accorda l'absolution aux *libellatici* mais la refusa aux *sacrificati*, sauf dans le cas de maladie mortelle [8]. Le concile excommunia Jovinus et Maximus, partisans déclarés de Privatus de Lambèse [9] ; confirma l'excommunication lancée par Cyprien contre Félicissimus et les prêtres rebelles [10]. Une question non moins délicate que celle des *lapsi* était celle de la double élection romaine. Les

1. *Epist.*, XXXVIII-XL. Trois d'entre eux avaient été introduits dans le clergé de Carthage, c'étaient Aurélius, Celerinus et Numidicus.
2. A. Audollent, *Carthage romaine*, p. 481.
3. P. Monceaux, *op. cit.*, t. II, p. 292 sq. ; J. Chapman, *Les interpolations dans le traité de saint Cyprien sur l'unité de l'Église*, dans la *Revue bénédictine*, 1902, t XIX, p. 246-254, 357-373 ; 1903, t. XX, p. 26-51.
4. *Epist.*, LIV, 4.
5. *Epist.*, XLIII, 3, 7.
6. *Epist.*, LV, 6 ; LIX, 13.
7. *Epist.*, XLIV, 1. Sur le schisme de Novatien, cf. Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, t. I, p. 407 sq. Ce schisme était l'œuvre de Novatus qui voulait faire élire un pape qui ne reconnût pas Cyprien comme évêque légitime de Carthage. L'élection de Novatien se place entre mars et mai 251 ; cf. Sœfelder, *Zur Chronologie der Päpste Kornelius und Luzius I*, dans *Theol. Quartalschr.*, 1891, p. 68-94, qui met l'élection de Corneille en avril 251.
8. *Epist.*, LV, 6, 17 ; LVI, 2 ; LVII, 1 ; LIX, 13.
9. *Epist.*, LIX, 16.
10. *Epist.*, LIX, 9.

évêques africains virent débarquer à Carthage les députés de Novatien et de Corneille et, avant de prendre aucune résolution, ils envoyèrent deux Africains, Caldonius et Fortunatus, faire à Rome une enquête. La situation était peu claire. Une protestation contre l'élection de Corneille était parvenue à Carthage en même temps que la notification de son élection. Elle était rédigée probablement au nom de Novatien [1]. C'est la première phase de la compétition à laquelle correspond une première ambassade et l'envoi de la députation de Caldonius et Fortunatus. Pendant ces délais, le parti de Novatus procède à l'élection de Novatien [2]. A cette nouvelle et sur les renseignements venus de Rome, Cyprien et le concile reconnaissent officiellement Corneille. Ils avaient de bonnes raisons pour se défier de Novatus, le répondant de Novatien ; mais Novatien lui-même était récemment encore le représentant autorisé du clergé romain, l'auteur des belles lettres sur les *lapsi* envoyées aux églises du monde entier [3]. Mais enfin leur conviction était faite ; le témoignage de Pompéius et de Stéphanus, émissaires de Corneille, ne laissait aucune place au doute. Les partisans de l'anti-pape se livrèrent dans l'enceinte même du concile à des cris et des violences dont personne ne s'émut [4]. On déclara la légitimité de l'élection de Corneille sur le siège de Rome et on lui adressa une lettre collective pour le reconnaître comme tel [5] ; Novatien et ses partisans furent excommuniés [6]. Les décisions du concile furent transmises au pape Corneille [7] qui partageait, au sujet des *lapsi*, les opinions de la majorité du clergé africain. Cependant il gardait quelque amertume à cause des délais apportés à Carthage dans la reconnaissance de son élection [8] et ne se hâtait pas d'agir de concert avec l'évêque Cyprien. Toutefois il en reconnaissait la nécessité, il se décida donc à convoquer de son côté un grand concile de tous les évêques d'Italie dans l'automne de l'année 251 ; les décisions du concile de Carthage furent approuvées et adoptées [9].

De ce concile de Carthage il ne nous est rien resté, mais nous savons qu'on y avait rédigé plusieurs pièces importantes : 1° une lettre circulaire à tous les évêques d'Afrique portant reconnaissance officielle de la validité de l'élection de Corneille ; 2° une lettre au pape Corneille l'informant de la solution adoptée par le concile relativement aux *lapsi* ; 3° avis au même pape de la sentence d'excommunication lancée contre Félicissimus et les

1. *Epist.*, XLV, 1.
2. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XLIII, *P. G.*, t. XX, col. 615.
3. *Epist.*, LV, 5.
4. *Epist.*, XLIV, 2.
5. *Epist.*, XLVIII, 3-4.
6. *Epist.*, XLIV, 1 ; cf. XLV, 2 ; LXVIII, 2.
7. *Epist.*, LV, 6.
8. *Epist.*, XLV, 2-3 ; XLVIII.
9. *Epist.*, LV, 5.

cinq prêtres hostiles ; 4° série de canons fixant les conditions et la procédure de réconciliation des *lapsi*. — A défaut de ces documents dont la disparition est irréparable, nous avons quinze lettres écrites en 251 [1], qui ont rapport, les unes à l'excommunication de Félicissimus [2], les autres au concile de cette année [3].

Année 252. — Cette année fut marquée pour l'Afrique, et pour Carthage en particulier, par le fléau de la peste. Elle fit d'effrayants ravages [4] et pendant ce temps la persécution ne laissait pas d'être menaçante. A Rome, vers la fin de cette année, le pape Corneille fut exilé à Centumcellæ [5] où il mourut pendant l'été de 253 [6]. En Afrique on jouit d'une assez grande liberté pour rendre possible la réunion d'un concile.

Vers le moment des fêtes de Pâques, l'évêque Cyprien reçut une lettre collective signée de six collègues réunis à Capsa [7] et demandant une solution sur le cas de trois chrétiens d'abord confesseurs, devant le magistrat local, apostats devant le proconsul au milieu des tortures, et depuis lors, pénitents. Les évêques demandaient que la conduite à tenir à l'égard des trois malheureux leur fût marquée par le futur concile. Celui-ci se réunit le 15 mai 252 [8], à Carthage, et compta 42 évêques. Nous savons d'une manière assez complète ce qui s'y passa, quoiqu'il faille déplorer la perte d'un document d'un prix inestimable rédigé par ordre de l'assemblée. C'était une lettre adressée au pape Corneille, contenant la liste complète de tous les évêques catholiques africains, reconnus comme tels par le concile [9]. En revanche, nous possédons une autre lettre synodale du même concile adressée au même pape ; on y lit les noms des 42 évêques dont se composait l'assemblée. D'après la mention de leurs sièges on constate que la plupart d'entre eux venaient de la Proconsulaire, principalement des villes de la côte, de la banlieue de Carthage, de la vallée du Bagradas ou de ses affluents.

Le concile s'était réuni sous la menace d'une reprise imminente de la persécution que faisait pressentir la conduite de l'empereur Gallus. La décision des évêques relative aux *lapsi* se ressentit de cette circonstance. On accordait l'absolution à tous les renégats qui se seraient soumis à la discipline de la pénitence[10]. On fit toutefois une exception pour les mem-

1. *Epist.*, XLI-LV.
2. *Epist.*, XLI-XLIII.
3. *Epist.*, XLIII-LV.
4. H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, t. I, p. 193-198.
5. *Epist.*, LX, 1.
6. *Epist.*, LXI, 3 ; LXVII, 6 ; LXVIII, 5.
7. *Epist.*, LVI, 1, 3.
8. *Epist.*, LVI, 3 ; LIX, 10.
9. *Epist.*, LIX, 9.
10. *Epist.*, LVII, 1, 5 ; cf. LVI, 3.

bres du clergé ; à tout apostat on interdit le sacerdoce [1]. La lettre synodale, adressée au pape Corneille, rappelle d'abord les résolutions arrêtées l'année précédente et explique l'adoucissement soudain des règles posées par la menace d'une prochaine persécution. Vient alors la justification dans le détail des mesures adoptées en 252 : les chrétiens vont se trouver exposés à de nouvelles épreuves, il importe de les fortifier dans ce but par la communion [2]. Quelques faillis ne méritent pas cette indulgence dont ils bénéficieront peut-être par surprise [3], mais les pécheurs repentants ne doivent pas être privés du secours puissant qui leur permettra d'affronter, victorieusement cette fois, le martyre. D'ailleurs, une fois la persécution déchaînée, est-on sûr de ne pas mourir avant l'épreuve suprême [4] ? Les évêques terminent la lettre en déclarant qu'ils ont agi suivant leur conscience et qu'ils souhaitent voir leurs collègues d'Italie dans les mêmes dispositions qu'eux-mêmes : quant à l'évêque qui refusera tout pardon, qu'il redoute le jour du jugement de Dieu [5].

Félicissimus et sa secte ne pouvaient être compris dans cette mesure d'indulgence, car depuis plus d'un an il avait organisé un schisme. En manière de représailles il tenta de réunir un concile à Carthage et battit toute l'Afrique pour recruter des adhérents dans l'épiscopat. Le résultat fut piteux [6]. Félicissimus annonçait l'arrivée de vingt-cinq évêques ; tout compte fait ils se trouvèrent cinq, dont trois apostats et deux hérétiques. L'un de ces derniers était ce Privatus, de Lambèse, condamné quelques années auparavant. Il voulut profiter de son voyage à Carthage pour se faire admettre dans le concile des 42 évêques, y plaider sa cause et obtenir sa réhabilitation ; mais ce fut en vain, on refusa de l'entendre. Cette rigueur poussa le groupe schismatique aux extrémités. Il déposa Cyprien et lui donna un successeur dans la personne de Fortunatus, un des cinq prêtres hostiles que nous rencontrons à tous les moments troublés de cette histoire. A cette date, il y eut donc jusqu'à trois chaires épiscopales à Carthage, celle des catholiques, celle des novatiens et celle des *infelicissimi*, c'est le sobriquet qu'on donnait aux partisans de Flicissimus.

Celui-ci s'était mis en route pour l'Italie afin de notifier la nomination de Fortunatus. Corneille savait à quoi s'en tenir sur ce factieux et ses partisans, il les écarta donc de l'Église ; mais les entendant faire grand tapage il perdit contenance et, intimidé, permit la lecture publique d'un document dans lequel les plus odieuses accusations étaient portées contre l'évêque Cyprien. Cette concession portait son remède avec elle à cause

1. *Epist.*, LVII, 6 ; cf LXXII, 2.
2. *Epist.*, LVII, 2.
3. *Epist.*, LVII, 3.
4. *Epist.*, LVII, 4.
5. *Epist.*, LVII, 5.
6. *Epist.*, LIX, 9-11.

de l'excès de violence que les adversaires apportaient à l'égard de Cyprien. Celui-ci néanmoins fut vivement froissé par la faiblesse du pape et il lui écrivit en termes mesurés mais attristés : « Si l'on en est venu à craindre l'audace des méchants ; si les pervers obtiennent par leur téméraire impudence ce qu'ils ne sauraient attendre de la justice et de l'équité, c'en est fait de la force de l'épiscopat et de la sublime et divine autorité nécessaire au gouvernement des Églises [1]. » On se trouvait alors à l'été de 252. La deuxième moitié de l'année s'écoula sans incidents notables. La haine populaire à l'égard de Cyprien ne s'était pas apaisée et réclamait qu'il fût livré aux bêtes [2], mais tout se passa en cris et en menaces. D'autre part, l'apaisement s'établissait peu à peu dans les milieux ecclésiastiques, les schismes perdaient beaucoup de leurs adhérents qui sollicitaient leur admission parmi les fidèles. La désagrégation se faisait rapidement et définitivement [3]. Vers la fin de l'année on apprit l'exil du pape à Centumcellæ [4], Cyprien lui écrivit aussitôt pour le féliciter.

Année 253. — Cette année vit la réunion d'un concile à Carthage, à l'automne [5]. Soixante-dix évêques s'y trouvaient réunis. Le rôle de ce concile fut peu chargé. A la requête d'un certain Fidus, les Pères blâmèrent l'indulgence de l'évêque Thérapius, de Bulla, qui avait accordé trop vite la réconciliation à un prêtre apostat [6]. Sur une question du même Fidus, l'assemblée décida qu'on pouvait baptiser les enfants dès leur naissance [7]. Enfin elle envoya une lettre de félicitations au pape Lucius élu le 25 juin, exilé aussitôt et rappelé peu après [8]. Les noms des évêques signataires de la

1. *Epist.*, LIX, 2. « C'était, écrit Mgr Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, un second nuage qui s'élevait entre deux évêques dont l'union est pourtant restée célèbre. Au commencement de son épiscopat, Cornelius avait été blessé du retard que Cyprien avait mis à proclamer son ordination et des précautions qu'il avait cru devoir prendre pour la vérifier. »

2. *Epist.*, LX, 6.

3. *Epist.*, LIX, 15.

4. *Epist.*, LX, 1.

5. A Carthage, les conciles ne se réunissaient pas avant Pâques ; or, en cette année 253, le concile adressa une lettre synodale au pape Lucius élu le 25 juin 253 ; la tenue du concile doit donc être reportée à l'automne, puisque Lucius mourut le 5 mars 254.

6. *Epist.*, LXIV, 1.

7. *Epist.*, LXIV, 2.

8. *Epist.*, LXI. Le concile adressa une première lettre, aujourd'hui perdue, pour féliciter Lucius de son élection à l'épiscopat et de la sentence d'exil qui suivit cette élection presque immédiatement ; lorsqu'on apprit à Carthage la fin de la persécution en Italie et le retour presque triomphal du pape dans Rome, le concile était encore réuni et ce fut l'occasion de la seconde lettre de félicitation, celle que nous possédons.

lettre synodale sont malheureusement perdus et leur nombre ne nous est connu que par la suscription de la lettre. Leurs délibérations offrent un certain intérêt. Au sujet de l'évêque Thérapius de Bulla, on s'étonne qu'il ait cru devoir ignorer les dispositions du décret conciliaire rendu l'année précédente et qui exigeait avant tout pardon une pénitence en règle. Le prêtre Victor qui a bénéficié de cette excessive indulgence sera considéré néanmoins comme absous, mais Thérapius est blâmé. En ce qui concerne le baptême des nouveau-nés, que Fidus voulait faire retarder en invoquant les exemples de l'ancienne Loi, les évêques déclarent qu'à l'unanimité ils sont d'un avis opposé et proclament que Dieu n'impose aucune restriction, aucune condition d'âge, relativement au baptême [1]. Ils justifient leur décision par des textes de l'Écriture qui n'établit aucune différence entre la grâce départie aux adultes ou aux nouveau-nés admis au baptême [2]; nient que l'impureté de l'enfant et la circoncision puissent être encore pris en considération. Puisqu'on ne refuse pas le baptême aux adultes chargés de leurs propres péchés, quelle raison aurait-on de le refuser aux nouveau-nés qui ne sont chargés que du péché originel, le péché héréditaire [3] ? On ne devra donc écarter personne du baptême, les nouveau-nés moins encore que les autres [4].

Année 254. — Le pape Lucius mourut le 5 mars de cette année. Au mois de septembre ou d'octobre, à l'automne, se réunit un concile de trente-sept évêques. Dans l'intervalle le clergé romain avait donné à Lucius un successeur dans la personne d'Étienne, élu le 12 mai [5]. Un des premiers actes de celui-ci avait été d'accueillir la requête de deux évêques d'Espagne, Basilide et Martial, qui, au moment de la persécution de Dèce, occupaient l'un le siège de Mérida, l'autre celui de Léon-Astorga [6]. Tous deux avaient demandé ou accepté un certificat de sacrifice. Leur indignité ne s'était pas révélée que par ce seul fait, aussi avaient-ils été déposés par l'épiscopat espagnol et remplacés par Sabinus et Félix. Basilide partit pour Rome, vit le nouveau pape, réussit à le convaincre de son innocence et se fit rétablir dans sa dignité. Les fidèles et surtout les successeurs n'acceptèrent pas une pareille solution et interjetèrent appel au concile d'Afrique devenu une institution régulière. La réponse du concile, vu sa récente décision à l'égard des prêtres *lapsi* à qui il interdisait le sacerdoce, n'était pas douteuse; mais il est bon de remarquer

1. *Epist.*, LXIV, 2.
2. *Epist.*, LXIV, 3.
3. *Epist.*, LXIV, 5.
4. *Epist.*, LXIV, 6.
5. *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, pl. CCLX.
6. H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, t. I, p. 203; *L'Espagne chrétienne*, p. 49-52.

que le concile procéda exactement comme avait fait le pape Étienne, il n'entendit qu'une des parties et lui donna gain de cause. Basilide et Martial furent déclarés indignes de l'épiscopat [1], et cette ingérence du concile de Carthage contredisant la décision du pape fut pour celui-ci une mortification dont il montra peu après un profond ressentiment.

La lettre synodale de 254 porte en suscription les signatures des trente-sept évêques présents ; elle est adressée directement aux communautés intéressées et aux rédacteurs de leurs requêtes : « Au prêtre Félix et aux fidèles de Legio et d'Asturica, au diacre Ælius et aux fidèles d'Emerita [2]. » Les évêques africains témoignent leur approbation en donnant, dès le début de la lettre, le titre de co-évêques aux successeurs de Basilide et de Martial. La question de la vacance des sièges de Mérida et Léon-Astorga ne fait pas de doute à leurs yeux, puisque l'Écriture interdit le sacerdoce aux indignes [3], à plus forte raison cette règle doit-elle s'appliquer aux évêques [4], et la conduite des fidèles est parfaitement légitime en l'espèce [5], puisque les successeurs des évêques indignes ont été élus suivant toutes les règles, en présence du peuple et avec le concours des évêques voisins. Les intrigues de Basilide auprès du pape Étienne ne peuvent prévaloir [6]. Le concile ayant ainsi réglé le point de droit, s'efforce de réconforter les chrétiens d'Espagne que le découragement avait saisis en se voyant livrés de nouveau à des chefs indignes. De tels événements ne doivent scandaliser ni surprendre, ils sont les avant-coureurs de la fin du monde [7].

ANNÉE 255. — Dans les premiers mois de l'année 255, saint Cyprien reçut une lettre d'un certain Magnus qui lui posait cette question : « Entre autres hérétiques, il en est qui nous viennent de Novatianus après avoir reçu son baptême profane : faut-il les baptiser eux aussi et les sanctifier dans l'Église catholique, par le baptême légitime, véritable, et unique, de

1. L. Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, t. I, p. 420 : « Il ne nous est guère possible, sur des enquêtes aussi incomplètes, de décider qui avait tort ou raison. Les évêques d'Espagne étaient partagés. Basilide et Martial étaient reconnus par quelques-uns d'entre eux. Ceux-ci sont fort malmenés par le concile africain, *Epist.*, LXVII, 3. »

2. *Epist.*, LXVII. Les lettres envoyées d'Espagne pour saisir le concile de l'affaire sont perdues, c'étaient : 1° celles de Félix et d'Aélius ; 2° celles de Félix et de Sabinus, successeurs de Basilide et Martial ; 3° celle de Félix de Saragosse.

3. *Epist.*, LXVII, 1.

4. *Epist.*, LXVII, 2.

5. *Epist.*, LXVII, 3.

6. *Epist.*, LXVII, 5.

7. *Epist.*, LXVII, 7.

l'Église[1] ? » De cette phrase, dit M. P. Monceaux, allait sortir l'orage qui troubla, pendant deux années au moins, l'horizon du monde chrétien. Rome et Carthage, animées de sentiments amicaux jusqu'à ce moment, passèrent à l'hostilité déclarée et violente. L'unité faillit y sombrer. La controverse baptismale survenait au plus mauvais moment. Peu après le concile de 254 qui avait signalé le dissentiment naissant entre Cyprien et Étienne, Cyprien reçut coup sur coup deux lettres de l'évêque de Lyon, Faustin, qui lui signalait l'attitude schismatique de l'évêque d'Arles, Marcien, allié à Novatien dont il appliquait rigoureusement les principes en matière de réconciliation des *lapsi*. Faustin et ses collègues avaient appelé l'attention du pape Étienne sur ce scandale, mais en vain. A leur tour, suivant l'exemple des fidèles espagnols, ils s'étaient adressés à l'évêque de Carthage. Celui-ci prit fait et cause contre les Arlésiens. Il écrivit au pape une lettre pressante et sévère dans laquelle il lui rappelait son devoir strict d'écarter Marcien et de faire observer les décisions rendues jadis par les papes Corneille et Lucius ses prédécesseurs[2]. Le ton de la lettre n'était guère fait pour agréer à un homme qui paraît avoir été, dès le début, mal disposé, et ce fut sur ce malentendu qu'éclata la querelle baptismale. Le concile annuel (ou bis-annuel)[3] de Carthage se réunit à l'automne de 255. Cyprien exposa devant trente de ses collègues la question contenue dans la lettre de Magnus, rapportée ci-dessus, une autre lettre due à dix-huit évêques de Numidie[4], une demande d'explications d'un évêque de Maurétanie, nommé Quintus[5]. C'était de toutes parts que semblait surgir cette question du baptême très complexe et capitale. Elle sortait presque nécessairement de la situation faite à l'Église par l'effervescence hérétique qu'on constate durant le IIe siècle et la moitié du IIIe siècle. Une multitude de fidèles se laissaient engager dans des erreurs spécieuses, ou bien des païens incapables de discerner la vérité totale d'une vérité incomplète s'agrégeaient à une secte hérétique comme à une émanation du christianisme. Mais il arrivait que soit dégoût, soit lassitude, soit effet de la grâce divine, l'illusion ne durait que peu de temps et les adhérents sollicitaient leur retour ou leur entrée dans l'Église chrétienne. Le traitement qui leur était applicable variait nécessairement suivant qu'ils appartenaient à la première ou à la deuxième catégorie[6]. Les premiers étaient assimilés aux grands coupables : adultères, apostats, etc., dont le pardon exigeait une pénitence plus ou moins austère et prolongée. Les seconds

1. *Epist.*, LXIX, 1.
2. *Epist.*, LXVIII. Sur les rapports de Cyprien et d'Étienne, cf. Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, t. I, p. 20, n. 125-126.
3. A. Audollent, *Carthage romaine*, p. 493, note 3.
4. *Epist.*, LXX.
5. *Epist.*, LXXI.
6. *Epist.*, LXXI, 2 ; LXXIV, 12.

n'avaient jamais reçu que l'initiation hérétique et la question qui se posait à leur égard était de trouver le moyen pratique de les agréger à l'Église [1].

Deux solutions furent adoptées. Certains évêques assimilèrent les hérétiques aux gentils et aux nouveau-nés et exigèrent d'eux l'initiation totale ; d'autres, considérant que l'hérésie elle-même retenait une part de la doctrine chrétienne, jugèrent en faveur de la validité du baptême hérétique et se bornèrent à exiger la confirmation sans la réitération du baptême pour ces catéchumènes d'une catégorie spéciale. Rome, Alexandrie et la Palestine se rangeaient à ce dernier système, tandis que l'Afrique et l'Asie-Mineure en majeure partie imposaient la rebaptisation [2]. Dès le temps de l'évêque Agrippinus de Carthage, c'est-à-dire probablement vers 198, le concile de Carthage soutenait le parti de la rebaptisation [3] et il ne paraît pas téméraire de supposer que ce concile sanctionnait un usage préexistant plutôt qu'il n'ordonnait une innovation quelconque. Saint Cyprien se réclamera toujours de l'autorité de la déclaration du concile d'Agrippinus pour défendre sa conduite aux heures les plus difficiles [4] et il ajoutera qu'au point de vue pratique les exigences africaines n'ont empêché ni retardé une seule conversion sincère [5]. On ne saurait être surpris le moins du monde par la position prise dans le débat de la rebaptisation par saint Cyprien. L'Église, suivant la théorie théologique de saint Cyprien, est la dépositaire des pouvoirs du Christ et la dispensatrice de sa grâce. Les sacrements sont *ses* sacrements ; elle les possède, elle seule peut les conférer et elle ne saurait en déléguer la collation à tout ce qui n'est pas elle, car tout ce qui n'est pas elle est contre elle [6]. Cette idée, il l'outra, avec une impétuosité dans laquelle il pouvait y avoir quelque préoccupation de

1. Sur le point de vue théologique de la controverse engagée, nous n'avons pas à nous étendre ici ; cet aspect relève de l' « Histoire des dogmes » beaucoup plus que de l' « Histoire des conciles ». Nous renvoyons donc à l'excellent exposé de la question par J. Tixeront, *La théologie anté-nicéenne*, 1905, t. I, p. 399-403. On lira aussi avec profit sur cette question Schwane, *Hist. des dogmes*, trad. Belet-Degert, 1903, t. I, p. 745-770.

2. A Antioche, à Césarée de Cappadoce, en Cilicie, en Galatie, en Phrygie. L. Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, t. I, p. 423 : « La centralisation était encore si peu avancée que, même en Afrique, il y avait des dissidences. En 255, le concile de Carthage fut saisi d'une consultation signée de dix-huit évêques numides qui avaient conçu des doutes sur la légitimité de l'usage dominant. »

3. *Epist.*, LXXIII, 3. Tertullien, *De baptismo*, c. XV ; *De pudicitia*, c. XIX ; *De præscript.*, c. XII, *P. L.*, t. I, col. 236-238 ; t. II, col. 1121-1122, 1185-1186, n'admet en aucune façon la validité du baptême administré par les hérétiques.

4. *Epist.*, LXXI, 4 ; LXXIII, 3.

5. *Epist.*, LXXIII, 3.

6. J. Delarochelle, *L'idée de l'Église dans saint Cyprien*, dans la *Revue d'hist. et de litt. relig.*, 1896, t. I.

croiser le fer avec le pape Étienne dont l'hostilité à l'égard de l'Église d'Afrique lui était connue [1].

La question de la rebaptisation des hérétiques se posa d'une façon exclusivement pratique. On se trouvait devant des cas à résoudre, ce fut ainsi qu'on se trouva amené à discuter. Le marcionisme fut la première hérésie qui s'arrogea une vie distincte et indépendante de l'Église ; le montanisme l'imita, d'autres suivirent ces exemples. Il arriva donc que leurs adeptes reçurent de ces sectes le baptême et l'initiation chrétienne. Quelle conduite adopter à l'égard de ceux-ci lorsqu'ils se présentaient pour entrer dans la « grande Église » ? Une autre question se laissait entrevoir dans celle-ci, mais on parut n'y pas prendre garde ; c'était la question de la foi du ministre (ou du sujet) et le point de savoir si elle est requise pour la validité ou l'efficacité des sacrements [2]. Ce point de vue, dit M. J. Tixeront, resta toujours à l'arrière-plan : et cela nous explique que saint Cyprien et ses partisans aient pu, comme il semble bien qu'ils l'ont fait, voir dans toute cette controverse une pure question disciplinaire n'intéressant pas l'intégrité de la foi, et ne valant pas que l'on sacrifiât pour elle l'unité de l'Église, soit par un schisme, soit par une excommunication [3].

En réponse à la lettre de Magnus, Cyprien n'hésita pas un instant. Il répondit : « Nous déclarons que tous les hérétiques et schismatiques, tous, sans exception, n'ont aucun pouvoir et aucun droit. C'est pourquoi Novatianus ne doit ni ne peut être excepté. Lui aussi est hors de l'Église ; il combat la paix et la charité du Christ : il doit, en conséquence, être compté au nombre des adversaires et des antéchrists [4]. » Il ne devait jamais se départir de ce point de vue et de ces raisons [5]. Tout le monde cependant, même dans le corps épiscopal d'Afrique, ne partageait pas cette belle assurance. Qu'ils connussent ou non la réponse de l'évêque

1. H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, t. I, p. 208. Il faut dire à la décharge de saint Cyprien qu'il reconnaissait le bien fondé des prétentions du pape Étienne à la primauté pour le siège de Rome. D. John Chapman, *Les interpolations dans le traité de saint Cyprien sur l'unité de l'Église*, dans la *Revue bénédictine*, 1902, 1903, et E. W. Watson, *The interpolation in S. Cyprians De unitate Ecclesiæ*, dans *Journal of theolog. Studies*, 1903, ont très judicieusement démontré ce point qu'on peut considérer comme acquis.

2. H. Grisar, *Cyprians « Oppositions Konzil » gegen Papst Stephan*, dans *Zeitschrift für kathol. Theol.*, 1881, t. V ; J. Ernst, *Zur Auffassung Cyprians von Kartago*, dans la même revue, 1893, t. XVII.

3. J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, 1905, p. 394.

4. *Epist.*, LXIX, 1.

5. *Epist.*, LXIX, 1, 17 ; LXX, 1 ; LXXI, 3, 4 ; LXXII, 3 ; LXXIII, 3, 13, 26 ; LXXIV, 8. Cf. Hoensbroech, *Zur Auffassung Cyprians von der Ketzertaufe*, dans *Zeitschrift f. kathol. Theol.* 1891, p. 737 sq. ; Ernst, *Zur Auffassung Cyprians von der Ketzertaufe*, dans la même revue, 1893, p. 79 sq.

de Carthage à Magnus, dix-huit évêques de Numidie se préoccupaient du désaccord existant entre leur pratique journalière et l'usage romain [1]. Ils voulurent provoquer une délibération et une solution officielle, en conséquence ils adressèrent au concile siégeant à Carthage, en 255, une lettre collective. La réponse du concile fut formelle. Elle recommanda de se conformer à la coutume d'Afrique [2]. La lettre synodale, qui nous a été conservée, est le premier document officiel relatif à la question de la rebaptisation. En tête du document figurent deux séries de noms : d'une part, les trente et un signataires ; d'autre part, les dix-huit destinataires. L'étude de ces deux listes est instructive. Presque tous les membres de l'assemblée de 255, à en juger par l'identité des noms, avaient déjà pris part soit à l'assemblée de 252, soit à celle de 254. Au contraire, presque aucun des évêques numides n'avait assisté aux conciles précédents ; mais l'on reconnaît parmi eux les huit évêques de Numidie à qui Cyprien, deux ans plus tôt, avait envoyé le produit d'une souscription faite à Carthage [3]. Ces rapprochements confirment les observations notées plus haut sur la composition des premiers conciles, où ne se rencontraient guère que des évêques de la Proconsulaire, surtout des environs de Carthage et du littoral [4]. Les Pères réunis à Carthage déclarent que la lettre collective ayant été lue en séance il en a été délibéré. Ils posent des principes conformes à ceux qu'on peut lire dans la réponse de Cyprien à Magnus et l'influence prépondérante de l'évêque de Carthage sur la décision du concile n'est pas douteuse. Personne ne peut être baptisé hors de l'Église [5] ; c'est ce que doivent prouver les textes de l'Écriture cités copieusement et les rites du baptême, examinés l'un après l'autre. Ces rites ne peuvent être accomplis par un hérétique [6], car, en quelle manière celui qui n'a pas la grâce pourra-t-il la conférer ? En conséquence, il faut s'en tenir à la coutume d'Afrique et imposer le baptême à ceux qui reviennent de l'erreur à la vérité [7]. A cette décision se rapporte encore la réponse faite par Cyprien à un évêque de Maurétanie, nommé Quintus, qui l'avait consulté sur des matières analogues [8]. Cyprien lui fit tenir une expédition de la lettre synodale en le priant de la faire circuler parmi ses collè-

1. Il est possible, comme le suppose Aubé, que cette préoccupation eut pour origine l'incertitude du traitement à appliquer aux novatiens qui rentraient dans l'Église. Cf. *Epist.*, LXIX, 1.
2. *Epist.*, LXX ; cf. LXXI, 1 ; LXXII, 1 ; LXXIII, 1.
3. *Epist.*, LXXII.
4. P. Monceaux, *op. cit.*, t. II, p. 56.
5. *Epist.*, LXX, 1.
6. *Epist.*, LXX, 2.
7. *Epist.*, LXX, 3.
8. *Epist.*, LXXI. Cf. A. d'Alès, *La question baptismale au temps de saint Cyprien*, dans la *Revue des Questions historiques*, 1907, t. LXXXI, p. 374.

gues et y joignit une lettre personnelle dans laquelle on regrette de voir s'affirmer l'antagonisme encore latent entre Cyprien et le pape Étienne.

Année 256. — Au printemps de cette année un nouveau concile confirma les résolutions du précédent et les confirma par lettre au pape Étienne. Aussitôt tout s'envenima. Il nous reste à raconter cette période aiguë de la crise.

La distinction de deux conciles, l'un au printemps, l'autre à l'automne de l'année 256, s'impose sans discussion. Le concile tenu au printemps réunit soixante et onze évêques [1] et traita, nous dit-on, une foule de questions [2]. L'une d'entre elles était capitale et elle remplit la plus grande partie de la lettre synodale. On sentait de plus en plus la nécessité de former un parti compact et les évêques d'Afrique montraient de la bonne volonté. Le concile de 254 n'avait réuni que trente-sept évêques ; le concile de 255, trente-et-un seulement ; mais en 256, au printemps, on se trouva soixante et onze, à l'automne on sera quatre-vingt-sept. Les soixante et onze Pères réunis à Carthage approuvèrent sans réserve le décret promulgué par la précédente assemblée : « Nous avons décidé qu'il n'y a qu'un seul baptême ; que le droit de le conférer appartient à l'Église catholique ; que, par conséquent, doivent être considérés, non pas comme rebaptisés, mais comme baptisés par nous, tous ceux qui, sortant d'une eau adultère et profane, doivent être purifiés et sanctifiés par la vérité de l'eau salutaire [3]. » Il fut décidé que cette résolution serait notifiée à l'évêque de Rome, le pape Étienne, par la lettre synodale.

Cette lettre nous a été conservée. L'en-tête porte ces mots : « Cyprien et tous les autres, à Étienne, leur frère. » Le style est modéré, plus qu'on ne pourrait s'y attendre quand on connaît l'éclat qui suivit. Les Pères de Carthage se disant avertis de « la gravité et la sagesse » d'Étienne ont cru devoir l'informer de la résolution prise en commun parce qu'elle intéresse l'autorité sacerdotale, l'unité catholique et le respect de la volonté divine. Afin de justifier la décision prise relativement au baptême des hérétiques, on adresse au pape une copie de la consultation donnée par Cyprien à Quintus et un exemplaire de la lettre synodale de 255, aux évêques numides [4]. Parmi les questions examinées par le concile se trouvait celle du traitement à appliquer aux clercs repentants ; il fut décidé que tout prêtre ou tout diacre qui se sera séparé de l'Église ou qui aura été ordonné par les hérétiques, ne pourra obtenir le pardon qu'à

1. *Epist.*, LXXII, 1 ; LXXIII, 1. Sur la date de ce concile, cf. A. Audollent, *Carthage romaine*, p. 494, note 3.
2. *Epist.*, LXXII, 1.
3. *Epist.*, LXXIII, 1.
4. *Epist.*, LXXII, 1.

la condition de devenir simple laïque [1]. Telles sont les décisions communiquées au pape Étienne. « Nous savons, disaient en finissant leur lettre les Africains, nous savons que certaines gens ne veulent jamais abandonner les idées dont elles sont imbues et ne changent pas facilement d'avis ; que, tout en maintenant avec leurs collègues les liens de la paix et de la concorde, elles persistent dans leurs propres usages. Nous non plus, nous n'entendons violenter personne. Chaque chef d'Église conduit son administration comme il l'entend, sauf à en rendre compte au Seigneur [2]. »

Le pape Étienne refusa de recevoir les mandataires du concile [3] et à la lettre mesurée avec une pointe de hauteur, il répondit malheureusement par une lettre qu'on souhaiterait n'avoir été écrite ni par lui ni par personne. C'était un débordement d'injures. Le pape traitait saint Cyprien de faux Christ, faux apôtre, artisan de mensonge : *pseudo Christum et pseudo apostolum et dolosum operarium* [4] ; de plus il enjoignait aux Églises d'outre-mer de renoncer à leur usage sous peine d'être séparées de la communion de Rome. Ces paroles déplacées furent une amère souffrance pour saint Cyprien quand, dans le courant de l'été, la lettre du pape lui fut remise. Nous savons par une lettre écrite alors à Pompéius, évêque de Sabrata, en Tripolitaine, qu'il ressentit vivement l'injure d'être qualifié de la sorte [5]. Mais il ne s'émut pas toutefois outre mesure et il se préoccupa non des offenses, mais de l'union de l'Église. Il envoya l'un de ses diacres, Rogatianus, en Asie-Mineure [6], avec mission d'exposer la situation, tandis qu'en Afrique il s'occupa de réunir la plus imposante assemblée qui se fût encore vue. Il était assuré du concours des évêques de presque toute la Proconsulaire et de la Numidie, il travailla donc à rallier les hésitants dispersés

1. *Epist.*, LXXII, 2. On ignore quel fait ou quel abus visait cette décision et si elle atteignait directement le pape Étienne.
2. *Epist.*, LXXII, 2.
3. *Epist.*, LXXV, 25. On alla jusqu'à interdire aux fidèles de recevoir les légats africains. Cette lettre se place chronologiquement au commencement de l'été 256. Quelques critiques ont imaginé de la reporter après le concile du 1er septembre : Mattes, dans *Tüb. theolog. Quartals.*, 1849, p. 587 ; Peters, *Der heilige Cyprien*, p. 514 sq. ; Grisar, dans *Zeitschrift für kathol. Theologie*, 1881, p. 193 sq. ; Ritschl, *Cyprian von Karthago*, p. 112. sq. ; Ernst, dans *Zeits. für kath. Theologie*, 1894, p. 484 sq., et dans *Papst Stephan. I und der Ketzertaufstreit*, p. 39-63 ; Bardenhewer, *Gesch. d. alt. Liter.*, t. II, p. 401 ; la thèse contraire conserve des défenseurs tels que Fechtrup, Benson, Monceaux, Nelke, Harnack, *Chronologie d. altchr. Lit.*, t. II, p. 359 ; A. d'Alès, dans la *Rev. des Quest. hist.*, 1907, p. LXXXI, p. 380.
4. *Epist.*, LXXV, 25.
5. *Epist.*, LXXIV, 1, 7, 8.
6. L. Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, t. I, p. 426, note 3, place le départ de Rogatianus avec le concile du 1er septembre. Cf. A. d'Alès, *op. cit.*, p. 383, note 2.

dans la Maurétanie et la Tripolitaine. A cette occasion il adressa à Pompéius de Sabrata [1] et à Jubaianus [2], évêque maurétanien, ce que nous appellerions aujourd'hui des « lettres-programmes ». Alors il convoqua une assemblée plénière des évêques d'Afrique.

Aucun doute n'est possible sur cette réunion. Le procès-verbal mentionne la date exacte, « aux calendes de septembre [3]. » L'année se déduit facilement d'après ce synchronisme. L'édit de persécution de Valérien est du mois d'août 257 et la mort du pape Étienne du 2 août de cette même année. Il faut donc écarter l'année 257 et placer le concile africain au 1er septembre 256. Le procès-verbal s'en est conservé. C'est le plus ancien document de ce genre ; il nous fait assister à une réunion conciliaire au milieu du IIIe siècle. Cette pièce est intitulée : « Votes des évêques, au nombre de quatre-vingt-sept, sur la nécessité de rebaptiser les hérétiques [4]. » L'assemblée se composait en réalité de quatre-vingt-cinq évêques assistant à la séance, mais l'un d'eux, Natalis d'Oea, fait connaître qu'il est mandataire de deux de ses collègues de la Tripolitaine, les évêques de Sabrata et de Leptis Magna [5] ; il représente donc à lui seul trois suffrages. Les évêques n'étaient pas seuls, car, nous dit le procès-verbal : « se sont réunis un très grand nombre d'évêques de la province d'Afrique, de la Numidie, de la Maurétanie, avec des prêtres et des diacres ; étaient présents aussi la plupart des fidèles [6]. »

On commença par donner lecture des lettres échangées entre les évêques Cyprien et Jubaianus [7]. Quelques mots du procès-verbal laissent croire qu'on lut ensuite la lettre synodale adressée au pape Étienne par le concile tenu au printemps et on fit suivre cette lecture de la déplorable invective du pape [8]. Ensuite, saint Cyprien, en qualité de président, prit la

1. *Epist.*, LXXIV.
2. *Epist.*, LXXIII.
3. *Sententiæ episcoporum.*
4. *Sententiæ episcoporum numero LXXXVII de hæreticis baptizandis* (le titre est plus ou moins complet suivant les manuscrits), édit. Hartel, t. I, p. 435, 461.
5. *Sentent. episc.*, n. 83-85.
6. *Sentent. episc.*, proœm. On attribue à saint Cyprien le perfectionnement de l'écriture tachygraphique désignée par les anciens sous le nom de *Notæ tironianæ* ; c'est sans doute grâce à ce procédé sténographique que le procès-verbal nous a conservé dans son minutieux détail l'opinion exprimée par chacun des évêques.
7. En tout trois lettres dont une seule, celle de Cyprien, s'est conservée, *Epist.*, LXXIII.
8. Cette remarque de M. P. Monceaux, *op. cit.*, t. I, p. 69, nous paraît pleinement justifiée. Dans les *Sentent. episc.*, in-8, l'évêque Crescens de Cirta s'exprime ainsi : *Tanto cœtu sanctissimorum consacerdotum lectis litteris Cypriani dilectissimi nostri ad Jubaianum ITEMQUE AD STEPHANUM.* Quant à

parole et s'exprima ainsi : « Vous avez entendu, mes très chers collègues, ce que notre co-évêque Jubaianus m'a écrit pour me consulter, malgré mon insuffisance, sur le baptême illicite et profane des hérétiques. Vous avez entendu également ma réponse : j'ai été d'avis, comme nous l'avions décrété deux fois et souvent, que les hérétiques venant à l'Église devaient être baptisés et sanctifiés par le baptême de l'Église. De même, on vous a lu une autre lettre de Jubaianus : dans la réponse, qu'en homme sincère et pieux, il m'a faite, non seulement il s'est rangé à mon avis, mais encore il a confessé qu'il était maintenant bien armé et m'a rendu grâces. Il nous reste à déclarer, chacun à notre tour, ce que nous pensons sur cette affaire ; et cela sans prétendre juger personne, ni excommunier personne pour une divergence d'opinion. En effet, aucun d'entre nous ne se constitue évêque des évêques ; aucun, par des menaces tyranniques, ne cherche à contraindre ses collègues ni à forcer leur adhésion. Tout évêque, dans la plénitude de sa liberté et de son autorité, conserve le droit de penser par lui-même ; il n'est pas plus justiciable d'un autre qu'il n'est qualifié pour juger les autres. Attendons tous le jugement de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui, seul au monde, a le pouvoir et de nous préposer au gouvernement de son Église, et de juger notre conduite [1]. »

La suite du procès-verbal contient le vote motivé des Pères du concile. Chaque évêque prit la parole [2], mais un certain nombre se contenta

la lecture de la réponse du pape, elle peut se déduire des allusions faites à cette pièce dans le discours de Cyprien. L. Duchesne, *op. cit.*, t. I, p. 427, soutient l'avis contraire.

1. *Sentent. episc.*, procem.

2. P. Monceaux, *op. cit.*, t. II, p. 61 : « Chaque votant est désigné régulièrement par son nom propre et par le nom de l'évêché qu'il représente ; l'identification est facile, sauf pour une vingtaine de localités dont l'emplacement est encore indéterminé ou la désignation incertaine. Dans la succession des votes, on ne constate point d'ordre systématique. Certains indices pourraient faire supposer d'abord, comme on l'a souvent répété, que les évêques expriment leur suffrage d'après une sorte de hiérarchie fondée sur l'âge ou l'ancienneté de la consécration épiscopale. Ainsi les trois premiers opinants, Cæcilius de Biltha, Primus de Misgirpa, Polycarpus d'Hadrumète, sont aussi, après Cyprien, les trois premiers signataires de la lettre synodale de 254. Mais c'est là une simple rencontre, due peut-être à l'autorité personnelle dont jouissaient ces trois évêques. En effet, la comparaison méthodique des listes relatives aux divers conciles montre que, le plus souvent, les noms communs à plusieurs documents ne se suivent pas dans le même ordre. Donc, l'on ne tenait compte, dans ces assemblées de Carthage, ni de l'ancienneté, ni de l'âge ni même du pays d'origine ; les évêques numides étaient mêlés aux évêques de la Proconsulaire. Il n'y avait ni classement, ni hiérarchie, ni préséance, sauf pour l'évêque de Carthage. C'était sans doute l'ordre des places choisies pour la séance qui décidait de l'ordre des suffrages. »

d'opiner avec tel ou tel membre de l'assemblée [1], de sorte que, rapprochés de ceux qui expriment leur avis en quelques mots, il ne reste qu'un nombre restreint de votes motivés. Parmi ceux-ci nous rencontrons parfois un morceau de quelques phrases. Plusieurs évêques tiennent à expliquer leur façon de penser et semblent prêts à entamer un discours; ils ont l'esprit et la mémoire ornés de citations de l'Écriture qu'ils ne demandent qu'à faire admirer à leurs collègues. Parmi ces orateurs prêts à s'épancher nous nommerons : Cæcilius de Biltha [2], Félix d'Uthina [3], Venantius de Thinisa [4], Saturninus de Tucca [5], Némésianus de Tubunæ [6], Lucius de Castra Galbæ [7], Crescens de Cirta [8]. En général, les évêques numides paraissent moins loquaces.

Tous n'abordent pas la question par le même côté, ne l'envisagent pas sous le même point de vue, mais tous, après avoir développé leur façon de considérer le problème, aboutissent à la même conclusion sans réserve quelconque. C'est l'unanimité dans la plénitude de sa force.

Les *Sententiæ episcoporum* sont, jusqu'à ce jour, le premier document conciliaire authentique que nous connaissions. Sous sa forme sèche et abrupte, la doctrine capitale qu'il contient n'a pas été méconnue des contemporains et du haut moyen âge qui lui firent le rare honneur d'une traduction grecque [9] et, honneur plus exceptionnel, d'une traduction syriaque, faite sur le texte grec, au VIIe siècle[10]. C'est que les *Sententiæ* n'étaient pas, comme tant d'autres documents du passé, une simple pièce d'archives; c'était plutôt une machine de guerre. Au concile d'Arles, tenu en 314, les donatistes eurent grand soin d'invoquer les *Sententiæ* pour embarrasser les catholiques africains, leurs contradicteurs, maintenant ralliés à la tradition romaine et fort éloignés de la rebaptisation. Les donatistes n'avaient garde de négliger l'appoint que leur valait l'autorité de saint Cyprien et des conciles de Carthage présidés par lui ; aussi revenaient-ils toujours aux *Sententiæ*[11]. Les catholiques africains ne savaient comment

1. *Sentent. episc.*, n. 3, 6, 9, 13-15, 31-32, 53-56 etc.
2. *Ibid.*, n. 1.
3. *Ibid.*, n. 26.
4. *Ibid.*, n. 49.
5. *Ibid.*, n. 52.
6. *Ibid.*, n. 5.
7. *Ibid.*, n. 7.
8. *Ibid.*, n. 8.
9. P. de Lagarde, *Reliquiæ juris ecclesiastici antiquissimæ græce*, in-8, Leipzig, 1856, p. 37 sq. ; *P. L.*, t. III, col. 1080 sq.
10. P. de Lagarde, *op. cit.*, p. 62 sq.
11. S. Augustin, *De baptismo contra donatiastas*, l. I, c. XVIII ; l. II, c. I sq., *P. L.*, t. XL, col. 124, 125 ; *Contr. Crescon. donat.* l. II, c. XXXI sq. ; l. III, c. I sq. ; *P. L.*, t. XL, col. 489. *Epist.*, XCIII, 10 ; *P. L.*, t. XXX, col. 340.

faire, ne voulant pas renier saint Cyprien et ne pouvant pas l'approuver sur ce point [1]. Saint Augustin employa toute la subtilité de son esprit dans un traité : *Sur le baptême contre les donatistes* [2], afin de démontrer que les donatistes ne pouvaient tirer avantage de leur accord avec saint Cyprien et ses contemporains, car les catholiques ne s'écartaient pas d'eux mais se rangeaient actuellement à une thèse imposée par les circonstances, n'ayant pas de valeur absolue et ne préjugeant rien contre la doctrine future de l'Église [3]. Il entreprenait ensuite l'examen des lettres de saint Cyprien à Jubaianus, à Quintus, aux Numides, à Pompéius [4] et donnait en deux livres entiers le commentaire des *Sententiæ* [5].

L'état d'esprit de l'épiscopat africain tel qu'il nous est révélé par les *Sententiæ episcoporum* est celui de la résistance passive. Sans mettre en question la nécessité de se conformer en matière doctrinale à l'Église principale siégeant à Rome, sans contester la prééminence du pontife assis actuellement sur ce siège, l'épiscopat africain entendait conserver un usage local différent de l'usage romain. Les menaces du pape Étienne n'avaient ébranlé ni désagrégé le corps compact de l'épiscopat africain résolument groupé autour de saint Cyprien. Un désir sincère de concorde subsistait dans les cœurs [6], tellement que saint Cyprien, malmené comme on l'a vu, trouvait dans sa forte volonté le moyen de se dominer et d'adresser à son peuple, frappé dans son respect affectueux pour le grand évêque, le traité intitulé : *De bono patientiæ* [7].

Le concile des 87 n'était pas pour engager le pape Étienne dans la voie des concessions et on ne sait ce que serait devenue cette situation si elle s'était prolongée. L'irritation était vive et elle se communiquait de proche en proche. Le diacre Rogatianus rapportait de son voyage dans l'Asie-Mineure une lettre de saint Firmilien, évêque de Césarée, adressée à saint Cyprien, d'une sévérité terrible pour le pape Étienne qu'il apostrophait en ces termes [8] : « Combien de querelles et de discusions tu as soulevées dans les Églises du monde entier ! Et quel grand péché tu as commis, quand tu t'es séparé de tant de troupeaux ! C'est toi-même, en effet, que tu as retranché de l'Église, ne t'y trompe pas : car celui-là est vraiment schismatique, qui, en s'écartant de la communion de l'unité ecclésiastique, s'est fait apostat. Tu crois que tous peuvent être excommuniés par toi ;

1. S Augustin, *De baptismo contra donatistas*, l. II, c. I sq., *P. L.*, t. XL, col. 125; *Contra Crescon. donat.*, l. II, c. XXXI sq., *P. L.*, t. XL, col. 489.
2. *De baptismo contra donatistas libri VII*, *P. L.*, t. XLIII, col. 107 sq.
3. *Ibid.*, l. II.
4. *Ibid.*, l. III-V.
5. *Ibid.*, l. VI-VII.
6. *Epist.*, LXXIII, 26.
7. Au printemps de 256.
8. *Epist.*, LXXV, 24.

et c'est toi seul, en te séparant de tous, que tu as excommunié. » « L'hiver se passa ainsi, écrit Mgr Duchesne, dans une sorte d'état de blocus entre Rome et les Églises d'Afrique et d'Orient. Puis le printemps revint ; la fête de Pâques fut célébrée, sans que rien, à notre connaissance, eût modifié cette triste situation. Elle se dénoua par la mort d'Étienne, arrivée le 2 août de l'année 257. » L'Église de Rome se relâcha presque aussitôt de l'attitude menaçante adoptée par Étienne, sans renoncer toutefois à faire prévaloir l'usage romain. Denys d'Alexandrie, bien qu'il partageât la conviction du pape Étienne, lui avait écrit pour le dissuader d'en venir à une excommunication [1] ; il avait entrepris de ramener l'entourage du pape à des sentiments plus sages en correspondant avec deux prêtres de Rome, Denys et Philémon. On peut croire que Denys, après la mort d'Étienne, revint à la charge. On vit bientôt que le nouveau pape Xyste II apportait dans cette affaire un esprit tout différent. Denys ne se priva pas de lui faire connaître son opinion personnelle sur la gravité de la situation créée par le pape défunt, sur la nécessité de maintenir la paix et de respecter les décisions des conciles [2]. Xyste s'était hâté de donner cours à son humeur naturellement pacifique [3], il avait renoué les relations officielles et amicales avec Cyprien, repris la correspondance avec Firmilien. « Toutefois, l'union ne se rétablit pas aux dépens de l'usage incriminé par le pape Étienne. Saint Basile, au IVe siècle, appliquait encore les mêmes principes que Firmilien ; on faisait de même en Syrie. Les Africains aussi gardèrent leur coutume et n'y renoncèrent qu'au concile d'Arles (314), sous l'empereur Constantin [4]. »

H. Leclercq

1. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VII, c. II, V, *P. G.*, t. XX, col. 640, 641.
2. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VII, c. V-IX, *P. G.*, t. XX, col. 641-653.
3. Pontius, *Vita Cypriani*, c. XIV,
4. L. Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, 1906, t. I, p. 430.

APPENDICE IV

UN CONCILE TENU A SÉLEUCIE-CTÉSIPHON

AVANT 325

Hefele n'a fait aucune mention d'un concile, d'ailleurs mal connu, qui ne doit pas être passé complètement sous silence. Les origines du christianisme dans l'Empire perse sont demeurées obscures, malgré les recherches plus étendues et une critique très ingénieuse [1]. En l'état de nos connaissances, « tout nous porte à croire qu'avant l'avènement de la dynastie sassanide, l'Empire perse ne contenait pas de communautés chrétiennes organisées. Ce n'est guère qu'en 250 que le christianisme « catholique », issu des grandes luttes qui divisèrent au IIe siècle les Églises du monde gréco-romain, avec ses dogmes nettement définis, et sa hiérarchie rigoureusement constituée, put étendre ses conquêtes jusqu'aux rives du Tigre [2]. » A partir de cette époque quelques noms de sièges épiscopaux se laissent entrevoir : Beit Lapat, aux environs de l'an 260 ; Beit Slack, Kaskar, Séleucie-Ctésiphon. Ce dernier siège étant occupé dans le dernier quart du IIIe siècle par Papa bar Aggaï [3]. Ces Églises naissantes n'étaient attachées les unes aux autres par aucun lien et le territoire de chacune d'elles semble n'avoir été que tardivement délimité. Une même ville pouvait posséder à la fois plusieurs évêques appartenant à la même communion [4]. Vers le milieu du IVe siècle on peut préciser l'existence d'un certain nombre d'évêchés [5] ; et cette situation marque certainement un progrès sur l'état des sièges épiscopaux au début du même siècle. A cette date nous savons que fut fondé,

1. J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide (224-632)*, in-12, Paris, 1904.
2. *Id.*, p. 17.
3. *Synodicon orientale*, édit. Chabot, dans *Notices et extraits des mss.*, t. XXXVII, p. 289 ; Ev. Assemani, *Acta sanctorum martyrum*, in-fol., Romæ, 1748, t. I, p. 72.
4. Cette situation se prolongea au moins jusqu'au IVe siècle avancé. En 340, les deux évêques de Beit Lapat, Gadéab et Sabina, subissent ensemble le martyre. Ev. Assemani, *Acta sanct. martyr.*, t. I, p. 41, n. 24.
5. J. Labourt, *op. cit.*, p. 20, note 6.

en 300-301, l'évêché de Nisibe par Babu, à qui devait succéder, en 309, le célèbre Jacques de Nisibe [1]. Il avait pour collègue sur le siège de Séleucie-Ctésiphon, Papa bar Aggaï. Celui-ci, frappé probablement des inconvénients résultant pour l'Église perse de l'absence d'un cadre hiérarchique fortement constitué, forma le projet « de fédérer toutes les chrétientés sous l'hégémonie de l'évêque des villes royales : Séleucie-Ctésiphon, agissant comme délégué général, pour l'empire sassanide, des « pères occidentaux », c'est-à-dire des évêques de la Mésopotamie et de la Syrie euphratésienne » [2].

Ce dessein souleva des tempêtes ; malheureusement les phases du conflit et le détail des difficultés que rencontra Papa ne nous sont connus que par des documents tardifs ou apocryphes [3]. Les adversaires des prétentions de Papa furent Milès, le célèbre martyr, évêque de Suse ; Aqbalaha, probablement évêque de Karka [4], Habib [5] et Simon bar Sabba [6], d'autres encore. Il semble que les collègues de Papa n'étaient pas seuls soulevés contre lui ; ce qui ne laisse pas d'être digne de remarque, son propre clergé avait fait en partie cause commune avec ses adversaires, malgré que la tentative de fédération imaginée par Papa fût au profit de l'Église de Séleucie-Ctésiphon. Simon bar Sabba avait pris la direction du groupe des clercs séleuciens mécontents de Papa leur catholicos.

On regrette de constater que les adversaires de Papa recoururent à des procédés qui déshonorent ceux qui en font usage. Ils répandirent donc des pamphlets contenant à l'égard du vieil évêque l'accusation de mœurs honteuses, accusation que son grand âge rendait tout ensemble infâme et ridicule [7]. On lui reprochait en outre son orgueil [8] et son dé-

1. Bar-Hébræus, *Chronicon ecclesiasticum*, part. 2, col. 31, n. 1.
2. J. Labourt, *op. cit.*, p. 21.
3. 1° Actes du synode de Dadiso, dans *Synodicon orientale*, p. 290 sq. ; 2° Actes de Milès, dans *Acta sanct. martyr.*, t. I, p. 72 ; 3° Correspondance apocryphe du catholicos Papa. Ms. Borgia, *K, VI*, 4. Traduction allemande de cette correspondance par Braun, *Der Briefwechsel des Katholikos Papa von Seleucia*, dans *Zeitschrift für kathol. Theologie*, 1894. M. Rubens Duval, *La littérature syriaque*, 1899, p. 136, note 1, conserve des doutes sur le caractère apocryphe de la correspondance de Papa ; M. Braun admet la présence de parties authentiques, M. Labourt rejette tout. Le récit contenu dans les Actes de Milès diffère sur plusieurs points de celui de Bar-Hébræus, *Chronic. eccles.*, part. 2, p. 30-32.
4. *Histoire de Beit Slokh*, cf. Hoffmann, *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer*, in-8, Leipzig, 1886, p. 48.
5. Peut-être était-il évêque de Beit-Lapat.
6. Archidiacre (!) de Papa et son successeur.
7. Bar-Hébræus, *Chron. eccles.*, part. 2, p. 30.
8. *Acta Milis*, dans Assemani, *Acta sanct. martyr.*, t. I, p 72.

dain pour le droit ecclésiastique [1]. Après que l'opposition se fut assurée de ses partisans, elle provoqua la convocation d'un synode dans lequel elle possédait la majorité. La réunion fut signalée par une scène dramatique dont il nous est parvenu un double récit dans deux documents du vᵉ siècle : les Actes du synode de Dadiso [2] et les Actes de saint Milès [3]. Nous les donnons ici [4].

Synode de Dadiso.

De ces rebelles les uns s'étaient faits accusateurs, les autres témoins ; et Mar Milès avec les vertueux évêques comme lui reçut les témoignages de ces rebelles en qualité de juges. Alors qu'ils n'avaient pas le droit de se faire juges, ils prononcèrent la déposition et la destitution de Mar Papa. Mar Papa, voyant que la justice s'en était allée de cette assemblée... et apercevant l'Évangile placé au milieu, alors qu'il n'y avait point de juste discussion entre lui et l'assemblée, s'irrita dans une grande colère et frappa l'Évangile en lui disant : « Parle, parle, Évangile ! Quoi ! tu es placé comme un juge au milieu, tu vois que la vérité s'est éloignée des évêques honnêtes, aussi bien que des pervertis, et tu ne cries pas vengeance pour la justice ! » Mais comme il ne s'était pas approché de l'Évangile avec crainte et respect et n'avait pas placé la main dessus comme un homme qui cherche du secours, Mar Papa fut sur-le-champ

Actes de S. Milès.

Il descendit [Milès] au Beit Aramayé. Il y rencontra une grande discorde au sujet de l'évêque de Séleucie-Ctésiphon, qui s'appelait Papa, fils d'Aggaï. Il vit qu'il dédaignait les évêques des provinces qui s'étaient réunis là pour le juger et qu'il méprisait les prêtres et les diacres de sa ville. Connaissant l'orgueil de l'homme et sa chute loin de Dieu, il se leva au milieu d'eux ; il lui dit : « Pourquoi osestu t'élever au-dessus de tes pères et de tes membres (= collègues) et les envies-tu vainement et sans cause, comme un homme sans Dieu ? N'est-il pas écrit : « Celui qui est votre chef « doit être votre esclave ? » Papa lui dit : « Non, c'est toi qui vas m'apprendre ces choses ? Comme si je les ignorais ! » Alors Milès tira l'Évangile de sa besace et le plaça devant lui sur un coussin, et lui dit : « Si tu ne veux pas être instruit par moi qui ne suis qu'un homme, sois jugé par l'Évangile du Seigneur que j'ai placé devant tes yeux

1. Maris, Amri et Slibæ, *De patriarchis Nestorianorum commentaria*, *Maris textus arabicus et versio latina*, Romæ, 1899, p. 7.

2. *Synodicon orientale*, dans les *Notices et extraits des mss.*, t. xxxvii, p. 220.

3. E. Assemani, *Acta sanct. martyr.*, t. i, p. 72 ; Bedjan, *Acta sanctorum et martyrum*, in-8, Leipzig, 1890, t. ii, p. 266 sq.

4. J. Labourt, *op. cit.*, p. 22, 23 : « Ces deux versions ne sont ni l'une ni l'autre originales. Mais elles dépendent d'une tradition commune qu'il n'y a pas lieu de suspecter. » La violence de la colère du vieux catholicos détermine une attaque de paralysie.

frappé de châtiment dans son corps.

extérieurs, puisque tu ne vois pas son ordre caché par l'œil de ta conscience. » Papa, saisi d'une violente colère, lève sa main dans sa fureur, et en frappe l'Évangile en disant : « Parle, Évangile, parle ! » Saint Milès fut ému ; il courut prendre l'Évangile, il le baisa et le mit sur ses yeux. Puis, élevant la voix, de façon à être entendu de toute l'assistance, il dit : « Puisque dans ta superbe, tu as osé attenter aux paroles vivantes de Notre-Seigneur, son ange va venir te frapper sur ton côté et le dessécher et la crainte et la terreur envahiront beaucoup d'hommes. Tu ne mourras pas sur-le-champ, mais tu resteras comme signe et prodige. » Aussitôt il (l'ange) descendit du ciel comme la foudre ; il le frappa et dessécha son côté. Il (Papa) tomba sur son côté avec une douleur indicible et [y demeura] pendant douze années.

L'incident tragique qui terrassait le vieil évêque devant ses juges improvisés eut-il pour effet de dissoudre leur réunion et d'adoucir leurs résotions ; on ne peut le dire avec certitude. Bar-Hébræus rapporte une tradition d'après laquelle Papa aurait été épargné. Les évêques considérant que la paralysie constituait un châtiment suffisant — peut-être aussi le réduisait-elle à l'inaction — estimèrent qu'il n'y avait plus lieu à prononcer la déposition [1]. Toutefois il paraît plus probable que la rancune des prélats ne fut pas apaisée, que la déposition de Papa fut prononcée et que l'archidiacre (!) Simon bar Sabba fut consacré à sa place.

Mar Papa ne se tint pas pour battu. Lui-même ou bien ses partisans recoururent aux « Pères occidentaux ». Ici encore tout demeure obscur. Fut-ce par une députation ou par un mémoire que le catholicos déposé fit appel de l'iniquité dont il était victime ? Nous l'ignorons [2]. La réponse faite par les évêques aurait pu nous instruire en quelque façon, mais cette réponse ne nous est pas parvenue [3]. Quoi qu'il en soit, nous savons que

1. Bar-Hébræus, *Chron. eccles.*, part. 2, col. 30.
2. Une députation portant un mémoire paraît très probable.
3. Assemani, *Biblioth. orientalis,* t. III, p. 52 sq., transcrit, d'après Abdiso,

les évêques syriens se prononcèrent avec la plus louable résolution ; ils annulèrent purement et simplement toute la procédure du concile de Séleucie contre Mar Papa. La réaction qui suivit fut modérée. On prit à tâche de ménager le parti qui venait de recevoir cet humiliant démenti et avec la puissance duquel il pouvait être bon de compter. Plusieurs d'entre les plus compromis furent assez heureux ou assez habiles pour se faire offrir une situation plus avantageuse que celle qu'ils occupaient avant la crise. De ce nombre fut Simon bar Sabba. Il parvint à se représenter comme une victime des événements, n'ayant reçu l'épiscopat que par contrainte ; il fut pardonné et maintenu à son ancien rang de premier diacre, mais avec future succession.

Le curieux épisode que nous venons de rappeler se présente à une date peu précise. On a vu que Mar Papa avait survécu douze années à son attaque de paralysie partielle et on sait que Simon bar Sabba, son successeur, fut martyrisé en 341. C'est d'après cette dernière date que M. Westphal a cru pouvoir assigner la date de 313-314 au synode qui condamna Mar Papa [1]. M. Labourt pense simplement que « le concile s'est vraisemblablement réuni avant 325 » et il renonce « à essayer de déterminer la date de ces événements en coordonnant les renseignements fournis par des annalistes dont acucun n'est antérieur au XII[e] siècle » [2].

Un supplément précieux d'information relativement au concile de Séleucie-Ctésiphon a paru un moment se trouver dans la XIV[e] homélie du « sage » Aphraate. Cette pièce, qui remonte à l'année 344, est une lettre encyclique adressée au clergé de Séleucie-Ctésiphon par Aphraate devenu évêque [3]. Cette homélie contient une description assez fâcheuse de l'Église de Séleucie qui paraît toute remplie de simoniaques, d'avares, d'orgueilleux [4]. A sa tête se trouvait un évêque, « notre frère, orné de la tiare ;

une réponse apocryphe. On y faisait décider par les évêques syriens dépendant du patriarcat d'Antioche que le catholicos de Séleucie jouirait d'une autonomie absolue et pourrait recevoir en territoire arsacide la consécration patriarcale, sans être obligé d'entreprendre dans ce but le voyage d'Antioche.

1. Westphal, *Untersuchungen über die Quellen und die Glaubwürdigkeit der Patriarchalchroniken des Mari ibn Sulaiman, 'Amr ibn Matai und Saliba ibn Johannan*, in-8, Strassburg, 1901, p. 60-62, 82-84.

2. J. Labourt, *op. cit.*, p. 26.

3. Wright, *The homilies of Aphraates*, in-8, London, 1869. Traduction allemande de huit homélies par G. Bickell, dans *Bibliothek der Kirchenväter*, de Thalhofer, in-8, Kempten, 1874 ; traduction anglaise de la première homélie dans Budge, *The discourses of Philoxenus*, in-8, London, 1894, t. II, p. CLXXV ; traduction allemande intégrale par Bert, dans *Texte und Untersuchungen*, in-8, Leipzig, 1888, t. III ; traduction latine intégrale par dom Parisot, dans *Patrologia syriaca*, de Graffin, t. I, Paris, 1894. Cf. Rubens Duval, *La littérature syriaque*, p. 226, note 1.

4. Aphraate, édit. Parisot, col. 677.

mal vu de ses compatriotes, il alla chercher d'autres rois éloignés et leur demanda des chaînes et des liens qu'il distribua dans son pays et dans sa ville. Il aurait dû plutôt, ce roi, orné de la tiare, demander aux rois ses collègues des cadeaux qu'il aurait distribués aux princes et aux citoyens de son pays et de sa ville, au lieu de chaînes et de liens [1]. » Il lançait des excommunications à ses ennemis et tolérait chez ses partisans une conduite scandaleuse. « Si quelqu'un fait le mal, mais a l'heur de plaire aux directeurs de la prison, ils le délivreront de ses chaînes et lui diront : Dieu est miséricordieux ; il te remet tes péchés, entre, viens prendre part à la prière. Mais si on leur a déplu, même légèrement, ils lui disent : Tu es lié et anathématisé par le ciel et par la terre. Malheur aussi à qui lui adresse la parole [2] ! »

Les critiques ont proposé d'appliquer ces textes à différents personnages. Il faut écarter l'hypothèse d'un satrape chrétien mauvais administrateur [3], car il s'agit manifestement d'un membre de la hiérarchie ecclésiastique. Ce membre est même un chef puisqu'il a le pouvoir d'excommunier et jeter le trouble dans les cloîtres ; c'est donc un évêque, et la suscription de l'homélie indique que c'est l'évêque de Séleucie. L'encyclique d'Aphraate est adressée au nom d'un synode dont il fait partie à un autre synode d'évêques, de prêtres, de diacres et de fidèles réuni à Séleucie, probablement pendant la vacance du siège, puisqu'il n'est pas fait mention du titulaire. Ne serait-il pas question ici de Mar Papa ? Un indice très fort inviterait à le croire. La désignation du roi orné de la tiare qui demande à ses collègues lointains des chaînes et des liens dont il charge ses compatriotes coupables de l'avoir repoussé rappelle trait pour trait le recours de Mar Papa aux « Pères occidentaux », les évêques syriens, pour en obtenir l'annulation de la procédure instituée contre lui. Cependant on peut faire à cette identification de graves objections. L'homélie est datée de l'année 344, tandis que le concile de Séleucie ne peut guère dater au plus tard que de l'année 325. Cet intervalle de vingt ans ne cadre pas avec le ton de l'homélie qui semble viser des faits récents. La vivacité qu'apporte Aphraate ne s'explique guère, surtout quand on l'a entendu sept années auparavant, dans la xe homélie prononcée en 336-337, s'expliquer avec le plus grand calme sur des faits analogues à ceux qui inspirent l'ardent réquisitoire qu'est l'homélie xive. Les désordres visés paraissent ainsi devoir prendre place entre 337 et 344 ; il ne s'agit donc nullement alors de Mar Papa et du concile de Séleucie. M. J. Labourt propose d'appliquer les textes d'Aphraate à l'évêque Simon bar Sabba, successeur de Mar Papa. Nous n'avons pas à examiner le bien fondé de cette hypothèse qui nous écarte de notre sujet : le concile de Séleucie-Ctésiphon.

H. Leclercq.

1. Aphraate, col. 587.
2. Aphraate, édit. Parisot, p. 708.
3. Bert, dans *Texte und Untersuchungen*, t. III, p. 214, n. 2.

APPENDICE V

LES FRAGMENTS COPTES

RELATIFS AU CONCILE DE NICÉE

Georges Zoëga publia, sous le titre de *Catalogus codicum copticorum manuscriptorum qui in museo Borgiano Velitris adservantur* [1], un inappréciable recueil de textes inédits, déchiffrés et traduits. Parmi ces textes, auxquels les érudits ne prêtèrent qu'une attention distraite, se trouvaient, p. 242 et suivantes, des *Fragments* sahidiques relatifs au concile de 325. Zoëga paraît avoir fait peu de cas de ces Fragments au sujet desquels il s'exprime ainsi : « N° 159, neuf feuillets mutilés, pp. 19-26, 47-48, 69-72, plus quatre pages contiguës (sic) non numérotées. Caractère de transition de la VIIe à la VIIIe classe. Fragments des Actes du concile de Nicée, que nous reproduisons intégralement, avec une version aussi littérale que possible [2]. » La date probable du manuscrit, à en juger par le classement de Zoëga, serait assez voisine de la conquête de l'Égypte par les Arabes. Texte et traductions furent reproduits et commentés par Ch. Lenormant dans un Appendice au *Spicilegium Solesmense* [3] de Pitra et dans un *Mémoire* présenté à l'Académie des inscriptions [4].

Les fragments sont au nombre de quatre, les trois premiers ayant appartenu au corps de l'ouvrage, le quatrième ayant fait partie d'un supplément. Depuis lors M. Révillout eut le bonheur de découvrir à Naples d'autres fragments du manuscrit dont s'était servi Zoëga ainsi qu'un papyrus du musée de Turin contenant quelques passages communs avec ce même manuscrit [5]. On est parvenu par ce moyen à restituer l'ensemble

1. In-fol., Romæ, 1810. Au sujet de ce livre, voir plus haut, p. 395, note. 2.
2. Texte copte, p. 242-250, version latine, p. 250-256.
3. Parisiis, 1852, t. I, p. 523.
4. *Mémoire sur les fragments du premier concile de Nicée conservés dans la version copte*, dans les *Mémoires de l'Acad. des inscript. et belles-lettres*, 1853, t. XIX, 2e partie, p. 203-265.
5. E. Révillout, *Le concile de Nicée d'après les textes coptes*, 1re *série de documents : Exposition de foi, Gnomes du saint Concile* (papyrus du musée de Turin), dans le *Journal asiatique*, 1873, série VII, t. I, p. 210-288 ; *Le concile de Nicée, d'après les textes coptes et les diverses collections canoniques*, 2e *série de documents*, *suivis d'une dissertation critique sur l'œuvre du concile promulgateur d'Alexandrie et ses conséquences historiques*, dans le *Journal*

du document copte et même à lui fixer une date certaine. Les récentes ac-quisitions de la Bibliothèque nationale y ont amené quelques fragments inconnus du manuscrit de Zoëga, parmi lesquels le feuillet final du volume avec le colophon. On y lit, de la main du scribe ou de quelque lecteur, la dédicace de ce « Canon » au monastère du patriarche Sévère à Rifeh, près de Siout, à la date de 393, ère des martyrs, soit l'année 677 après Jésus-Christ. La reconstitution du volume à l'aide de ces divers éléments a été tentée par M. W. E. Crum ; voici les résultats auxquels il est arrivé [1].

P. 1-8 Récit en manière d'introduction au concile de Nicée.

P. 19-26 +27-30. Les signatures et les Canons.

P. 31-46 *perdues.*

P. 47-64 Exposé doctrinal. — *Syntagma Doctrinæ.*

P. 65-68 *perdues* [2].

P. 69-84 Lettre de l'archevêque Rufin. Les « Gnomes ».

P. 85-100 *perdues* [3].

P. 101-102 Canons 4-8 du concile d'Ancyre.

P. 103-150 *perdues* [4].

P. 151-168 Symbole de Nicée. 9 (*sic*). Décret du concile d'Éphèse relatif à l'indépendance de l'Église de Chypre (Labbe, *Concil.*, t. IV, col. 1469). — 10 (*sic*). La πίστις confessée à Ancyre par Agathonicus évêque de Tarse en Cilicie (l'évêque présent à ce synode était Lupus). Dialogue entre Agathonicus et Justin le Samaritain relativement à la Résurrection.

P. 169-184 *perdues.*

P. 185-194 Réponses d'Agathonicus sur certains *dubia.* Διατάξεις de Pierre d'Alexandrie.

P. 195-198 *perdues.*

asiatique, 1875, série VII, t. V, p. 5-77, 209-266, 501-564 ; t. VI, p. 473-560 ; tirage à part de ces deux articles avec une couverture portant le millésime 1881. Le papyrus de Turin a été édité par F. Rossi, *Papiri copti*, dans *Memorie della reale Accademia delle scienze di Torino*, série II, t. XXXVI, part. 2, 1885, p. 120 sq. (copte) ; p. 170 sq. (trad. italienne). Le papyrus de Turin, à en juger par la reproduction fort imparfaite donnée par Rossi, remonte environ au VIIe siècle.

1. W. E. Crum, *The* Γνῶμαι *of the synod of Nicæa*, dans *Journal of theological Studies*, 1901, t. II, p. 122. Cf. Lenormant, dans les *Mém. de l'Acad.*, t. XIX, 2e part. p. 222-225.

2. Cette lacune devait contenir la fin du *Syntagma*.

3. Cette lacune aura contenu la fin des « gnomes » et les canons 1-4 d'Ancyre.

4. Fin des canons d'Ancyre et canons de quelques autres conciles provinciaux.

P. 199-202 Continuation des Διατάξεις; Διηγήματα sur des questions relatives au baptême. Colophon.

L'étude des fragments coptes ne permet aucun doute sur l'origine de ce texte qui est une traduction du grec.

On a vu dans la reconstitution du ms. Borgia que les dix-huit premières pages manquent et la dix-neuvième débute par la fin du symbole de Nicée. A la suite se lisent deux remarques ou gloses dont l'une était déjà connue par les versions latines [1]. Viennent alors, avec divers renseignements, le catalogue des prélats orientaux présents au concile, répartis par provinces. La liste s'interrompt à la Pamphylie par suite de la mutilation du manuscrit.

Le deuxième fragment s'ouvre au milieu d'une transcription du symbole de Nicée, non plus cité, comme le premier fragment, mais fondu dans une rédaction continue. On y trouve, relativement au Saint-Esprit, l'addition suivante : « Nous croyons au Saint-Esprit, *vivificateur qui procède du Père* [2]. » On attribue communément cette addition au second concile général, premier de Constantinople. Ce symbole, acéphale dans notre deuxième fragment, est heureusement complété par le papyrus de Turin qui présente à peu près la même rédaction pour les parties communes et ajoute ce titre : « Concile de Nicée. Symbole exact qui a été établi par le saint concile. — Nous croyons en un seul Dieu, Père tout-puissant, etc. » Ce symbole n'est pas identique à celui de Nicée, autant que son titre voudrait le faire croire. Il est terminé par une profession de foi également plus développée que celle qui se lit à la suite du symbole dans le premier fragment [3]. Les autres fragments contiennent : 1° une longue série d'exhortations morales ; 2° trois lettres : une de Paulin d'Antioche, une de saint Épiphane, une d'un certain archevêque Rufin qui n'est pas autrement connu ; 3° une glose dans laquelle on raconte que les Pères de Nicée étaient au nombre de 318 quand ils étaient assis et de 319 quand ils étaient debout ; c'était le Saint-Esprit qui faisait le 319e membre du concile [4].

1. Gélase de Cyzique, *Hist. concil. Nic.*, l. II, c. XXVI, dans Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 880 ; dans Hardouin, *Conc. coll.*, t. I, col. 421, donne le texte original.

2. Formule empruntée littéralement à l'Evangile : Jean, XV, 26 : *Spiritum veritatis qui a Patre procedit ;* Jean, VI, 63 : *Spiritus est qui vivificat.*

3. Dans le premier fragment, la réfutation de Sabellius n'occupe que quatre lignes et le nom de Photin est simplement transcrit ; dans le deuxième Fragment, la condamnation de Sabellius contient environ huit lignes et l'auteur entame une exposition des erreurs de Photin dont il ne reste que trois lignes. La doctrine de l'Incarnation est présentée en quelques lignes et le Fragment se termine par la condamnation de l'anthropomorphisme.

4. L'aspect légendaire de cette glose ne doit pas constituer une prévention contre son antiquité. Le deuxième fragment copte contient une exposition de la Foi nicéenne qu'il fait suivre de ces mots : « C'est ce concile qui a eu lieu par l'accord des évêques unis en une seule confession et formant une réunion de

Le ms. Borgia et le papyrus de Turin font suivre les pièces relatives à Nicée d'un recueil de sentences morales intitulé : « Sentences du saint concile ; » quoi qu'en dise le titre, le recueil n'a aucun rapport avec le concile. En résumé, la collection copte comprend : 1° un recueil contenant le symbole et deux gloses, les signatures épiscopales et les canons disciplinaires ; 2° un autre recueil contenant le symbole retouché, la confession de foi en forme d'anathèmes, un premier groupe de sentences, trois lettres épiscopales, la glose sur les 319 Pères ; 3° un recueil ne contenant exclusivement que des sentences ou « gnomes ». Cette troisième partie est entièrement indépendante de ce qui précède [1].

La liste des souscriptions épiscopales appelle quelques observations. Laissant entièrement en dehors la question de critique que fait naître l'étude et la comparaison des listes publiées par MM. Gelzer, Hilgenfeld et Cuntz d'une part, et M. C. H. Turner d'autre part, pour nous en tenir à la liste copte, nous adopterons l'opinion de M. Révillout et de Mgr P. Batiffol sur l'origine alexandrine de l'original de la liste des souscriptions de Nicée [2]. Cette liste qu'on peut rapporter, jusqu'à la détermina-

plus de trois cent dix-huit évêques, qui s'étaient rassemblés de toute la terre. » Zoëga, *Catalogus*, p. 246. L'assertion relative au nombre supérieur à 318 est expliquée dans une note transcrite dans le troisième fragment : « Quant à ce qui a été dit, que les évêques étaient au nombre de plus de trois cent dix-huit, voici ce que des grands du palais ont raconté aux frères quand ceux-ci sont allés à la Cour. « Nous avons entendu dire qu'au temps du concile, quand tous les évêques étaient assis sur leurs trônes, en les comptant, on en trouvait trois cent dix-huit... ; mais quand ils se levaient et se tenaient debout, on en comptait alors trois cent dix-neuf, c'est-à-dire un de plus. C'est pourquoi on ne pouvait venir à bout de fixer le chiffre complet, ni de savoir le nom de celui qui venait en plus du premier compte ; mais quand on arrivait à lui, il prenait la figure de son voisin. A la fin, quelques-uns comprirent que c'était le Saint-Esprit qui faisait le trois cent dix-neuvième, et qui aidait ainsi les évêques à établir la véritable foi. C'est pour cela qu'on s'est servi de cette expression *plus* de trois cent dix-huit. » Zoëga, *op. cit.*, p. 247. Ch. Lenormant, *Questions historiques* (v^{e}-ixe siècle), t. III, p. 125, note 2, a utilisé ingénieusement cette légende et montré qu' « elle permet d'établir la transition entre les formes de délibération du sénat romain, particulièrement le mode d'acclamation qu'on y employait dans les occasions solennelles, et les usages parfaitement semblables des conciles, dont on suit la trace au moins jusqu'à la fin du ixe siècle. C'était debout seulement que les Pères du Concile rendaient leurs décrets. »

1. M. E. Révillout croit devoir détacher également de la collection principale la glose relative aux 319 Pères ; Mgr Duchesne estime que cette séparation « qui ne paraît fondée que sur l'aspect légendaire de la glose », n'est pas suffisamment justifiée. L. Duchesne, dans le *Bulletin critique*, 1882, t. I, p. 330-335.

2. P. Batiffol, dans la *Revue de l'histoire des religions*, 1900, p. 248-252.

tion de sa date certaine, à l'année 362 ou dans la période avoisinante, nous apprend qu'une quarantaine d'années après le concile on en était réduit, dans une Église particulière, à restituer un pareil document avec diverses chances d'erreurs et d'anachronismes. Une semblable restitution était « en ce qui concerne l'ordre des souscriptions, purement mnémotechnique et ne nous donne certainement pas la place que les signatures occupaient dans la liste antique, déjà perdue à cette époque » [1]. On ne doit donc pas attribuer à cette restitution une valeur qui n'appartiendrait qu'au document officiel et primitif, s'il nous avait été conservé. Il est à supposer que la liste copte que nous possédons a été composée au moyen d'une collation de textes par des notaires qui n'avaient pas les originaux sous les yeux. C'est donc une approximation érudite plutôt qu'une statistique. Ch. Lenormant dépassait notablement les bornes permises de l'hyperbole historique, quand il affirmait que « le témoignage unanime des contemporains, que confirmerait au besoin le document qui nous occupe, atteste qu'il y avait trois cent dix-huit évêques présents [2] à Nicée. Ce témoignage n'est ni unanime ni fourni par des contemporains [3]. En réalité, les listes les plus complètes donnent 218 ou 220 noms, chiffres qu'on peut élever, avec quelques renseignements glanés çà et là, à 232 ou 237 et Eusèbe de Césarée parle, en chiffres ronds, de 250 Pères [4]. Le catalogue pourrait d'ailleurs contenir non seulement les noms des évêques qui ont souscrit au concile, mais les noms des évêques présents. Ce n'est qu'ainsi qu'on peut appliquer la rencontre, parmi les évêques de Lybie, du nom de Secundus de Ptolémaïs qui refusa toujours de souscrire au symbole de Nicée [5]. D'autre part l'historien Socrate nous apprend que cette liste des Pères nicéens faisait partie de la collection canonique appelée « Synodique de saint Athanase » qui est sensiblement postérieure à la réunion du concile d'Alexandrie de 362 [6].

1. E. Révillout, *Le concile de Nicée, d'après les textes coptes et les diverses collections canoniques*, 1899, t. II, p. 300.
2. *Mém. de l'Acad. des inscript. et bell.-lettr.*, t. XIX, 2e part. p. 208.
3. Saint Jérôme, saint Hilaire de Poitiers, Rufin, et les autres appartiennent tous à la première ou à la deuxième génération postérieures à Nicée.
4. Eusèbe, *De vita Const.*, l. III, c. IX, *P. G.*, t. XX, col. 1064 ; le même chiffre chez Eustathe d'Antioche, cité par Théodoret, *Hist eccles.*, l. I, c. VII, *P. G.*, t. LXXXII, col.
5. Dans les listes grecques et latines Secundus est rangé, comme évêque de Ptolémaïs, parmi les prélats égyptiens ; il n'est pas douteux cependant qu'il s'agisse bien ici de Ptolémaïs dans la Cyrénaïque ; cf. Lenormant, *op. cit.*, t. XIX, 2e part. p. 261-262, note A.
6. Sur le « Synodique de saint Athanase », cf. Fr. Geppert, *Die Quellen des Kirchenhistorikers Socrates Scholasticus*, in-8, Leipzig, 1898. Mgr Batiffol estime que le « Synodique » n'a aucun rapport avec le concile de 362 et avec saint Athanase ; il accepte cependant son origine alexandrine.

Il ne paraît donc plus possible aujourd'hui d'attribuer au concile de 362 la composition du « Synodique », mais rien ne s'oppose absolument à ce que le Synodique ait intercalé parmi les documents qui le composaient une liste *in extenso* des Pères présents à Nicée. Le but de cette liste est clairement exposé dans une glose qu'on possède en termes presque identiques dans les textes grec, copte et latin [1]. En voici la traduction d'après le texte latin [2] : « Telle est la foi que les Pères ont exposée : d'abord contre Arius, qui disait dans son blasphème que le Fils de Dieu a été créé ; ensuite contre toutes les hérésies qui s'élèvent et s'insurgent à l'encontre de la foi catholique et de l'Église apostolique : hérésies condamnées, avec leurs auteurs, par trois cent dix-huit évêques assemblés à Nicée, dont les noms, avec l'indication de leurs provinces et de leurs cités, sont rapportés ci-dessous. Il faut observer néanmoins que les zélés serviteurs de Dieu qui les ont rassemblés ont pris plus de soin de transcrire ceux des évêques de l'Orient, les Occidentaux n'ayant pas eu les mêmes débats à l'occasion des hérésies [3]. » Ainsi s'expliquerait la disproportion énorme entre la représentation de l'épiscopat oriental et celle de l'épiscopat occidental qui ne paraît pouvoir revendiquer que douze ou quatorze membres tout au plus. Ce n'est pas tout. Un des manuscrits latins contenant la glose qu'on vient de lire ajoute ces mots : *Hinc est quod numerus nominum CCCXVIII minime constat* ; ce qui semble devoir se traduire ainsi : « C'est pour cela que le total 318 ne se trouve pas d'accord avec la liste des évêques. » Nous n'irons pas jusqu'à dire avec Ch. Lenormant : « Quoi qu'il en soit, c'est un fait désormais acquis que les Occidentaux, par un motif très honorable pour eux au point de vue de l'orthodoxie, avaient été omis de la liste des évêques rassemblés à Nicée [4]. » Le texte latin ne dit pas tant que cela ; mais il donne simplement à entendre qu'on

1. Voir ces textes présentés parallèlement, p. 397, note 2.

2. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. II, col. 665.

3. La partie correspondante à cette phrase importante est incomplète dans le texte copte. Les quelques mots lus par Zoëga (*op. cit.*, p. 242) pouvaient se traduire ainsi : « Les zélés serviteurs de Dieu ont pris soin de transcrire les noms de ceux de l'Orient... » Quant à la traduction de Zoëga (p. 250) elle est inutilisable : *Eo quod Occidentalibus non erat eadem cum illis communis quæstio. Dixerunt autem hæc de hæresibus*. Le sens est au contraire tout à fait clair dans la glose latine : *Propterea quod Occidentales non similiter quæstionem de hæresibus habuissent*, et c'est d'après ce sens que Ch. Lenormant a tenté de trouver les compléments du texte copte lacuneux. Nous renvoyons à la discussion et aux preuves de la lecture à laquelle il s'arrête (*op. cit.*, p. 213 sq.) et qui est la suivante : ⲉⲧⲃⲉϫⲉ ⲙⲛⲉ [ⲛ̄ ⲛⲉ] ⲛ̄ⲥⲁⲡⲉⲙⲛ̄ⲧ [ⲛⲉϣϣⲉ] ⲛⲁⲩ ⲛ̄ⲟⲩⲥⲩ [ⲥⲧⲁ]ⲥⲓⲥ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ[ϩⲓϫ] ⲛ̄ⲛⲁⲓⲉⲧⲃⲉ ⲛ̄ϩⲁⲓⲣⲉⲥⲓⲥ, c'est-à-dire : « parce que, pour ce qui concerne les Occidentaux, ils n'avaient pas besoin de se réunir en assemblée sur ces choses, à cause des hérésies. »

4. *Mém. de l'Acad. des inscript.*, t. XIX, 2e part., p. 214.

apporta, lors de la réfection des listes, *moins* de soin à recueillir les noms des prélats occidentaux. Le texte copte, tel du moins qu'on l'a restitué, est plus tranché. D'après lui on aurait omis purement et simplement sur la liste les noms des évêques occidentaux : *quoniam, quoad Occidentales, non oportebat eos congregari in unum super his propter hæreses.* Donc la liste copte n'aura dû contenir que les noms des Pères orientaux, exception faite pour Osius, considéré à tort ou à raison comme le rédacteur du symbole de foi, et pour les deux représentants du pape Silvestre, Vite et Vincent. L'origine alexandrine de la liste restituée s'explique sans trop de peine. Tout le début du catalogue épiscopal tend à confirmer cette origine. A la suite d'Osius et des envoyés du pape, le patriarche d'Alexandrie, Alexandre, obtint le premier rang et une désignation qui le distingue de tous les autres membres de l'assemblée. Voici comment s'exprime le catalogue copte : « Osius, de la ville de Cordoue, en Espagne : Je crois ainsi qu'il est écrit plus haut. — Vite et Vincent : Nous avons signé pour notre évêque, qui est celui de Rome ; il croit ainsi qu'il est écrit ci-dessus. — Alexandre, évêque d'Alexandrie de l'Égypte... [1]. » Et aussitôt après ce nom et ce titre, la liste tourne brusquement au catalogue numérique : « Ceux de l'Égypte, y compris la Thébaïde, au nombre de 15 : Athas de Scété, Adamantius de Kous, etc. » On le voit, ce sont des évêques d'Égypte et des provinces les plus rapprochées d'Alexandrie qui ouvrent le catalogue alexandrin. Au point de vue géographique et historique, le document copte a présenté une réelle utilité pour l'identification désespérée de plusieurs noms de localité. Mais cet aspect de notre document ne doit pas rentrer dans la présente recherche [2].

Pas plus que le « Synodique », tel que nous le possèdons, ne peut être attribué au concile de 362 ou à saint Athanase, les fragments coptes que nous étudions ne représentent un document issu de ce même concile, ni une partie du « Synodique » [3], ni les actes mêmes du concile

1. Zoëga, *Catalogus*, p. 243.

2. Il appartient à la critique des listes épiscopales comparées d'aborder ces questions de géographie au sujet desquelles on peut consulter avec fruit : H. Gelzer dans *Beiträge zur alten Geschichte und Geographie*, dans *Festchrift, für Heinrich Kiepert*, in-8, Berlin, 1898 ; F. Delmas, *Les Pères de Nicée et Le Quien*, dans les *Echos d'Orient*, 1900-1901, t. IV, p. 87-92.

3. M. E. Révillout soutient l'identification des Fragments coptes au « Synodique » et l'identification du « Synodique » aux actes du concile de 362. Il invoque en faveur de cette hypothèse un passage de saint Grégoire de Nazianze, *Epist.*, CI, *ad Caledonium*, *P. G.*, t. XXXVII, col. 177 où il est dit que les apollinaristes sont tenus de prouver par le tome synodique l'adhésion que les légats d'Apollinaire donnèrent aux délibérations d'Alexandrie. Mgr Duchesne fait observer que dans le texte de saint Grégoire il ne s'agit pas du concile d'Alexandrie, mais du concile occidental, c'est-à-dire du concile romain.

de 362. « Le document lui-même, écrit Mgr Duchesne, ne dit rien d'une telle origine ; on n'y trouve pas la fameuse épître synodale du concile d'Alexandrie aux fidèles d'Antioche, ni les noms d'aucun des membres de l'assemblée, pas même celui de saint Athanase. Sans doute la lettre de Paulin d'Antioche est la même qui figure dans les manuscrits de saint Athanase, à la fin de l'épître synodale, mais on la trouve aussi ailleurs, par exemple dans saint Épiphane (*Hæres.*, LXXVII). La confession de foi de la seconde partie contient, à propos de la Trinité, la formule des trois hypostases, étrangère au langage courant d'Alexandrie [1]. Enfin la glose qui suit le symbole de Nicée, dans la première partie du recueil, est conçue en de tels termes qu'elle n'a pu être rédigée ni à Nicée ni à Alexandrie. Citons ici M. Révillout : « Le symbole est suivi d'une glose officielle qui paraît également appartenir au concile de Nicée : « Ainsi il a plu aux « évêques assemblés en saint concile pour la foi... » Au commencement de son traité *De synodis* (c. III-V), écrit en 359, saint Athanase reproche vivement aux évêques anténicéens d'avoir mis une formule semblable en tête de leurs symboles. Il ajoute que le concile de Nicée a sans doute employé l'expression « il a plu, ἔδοξε », à propos de son décret sur la Pâque, mais que lorsqu'il en vint à la rédaction de la confession de foi, il se borna aux mots : « ainsi croit l'Église catholique. » Il est difficile d'admettre qu'il se soit trompé sur un fait si important dans sa discussion, ou bien qu'après avoir répudié, en 359, une telle formule, il l'ait introduite ou laissé introduire en 362 dans un recueil officiel de documents nicéens [2]. »

On voit, d'après l'ensemble de ces remarques, que le catalogue épiscopal inséré dans les fragments coptes représente un document distinct dont l'insertion, parmi des pièces relatives à Nicée, ne permet en aucune façon de lui imputer une origine commune à celle de ces pièces et d'attribuer son élaboration au même milieu d'où ces pièces sont sorties.

Le catalogue épiscopal nicéen mis à part, reste à savoir la place qui revient aux indications contenues dans les fragments coptes parmi les monuments originaux et incontestables du premier concile œcuménique, et même si une place quelconque doit leur revenir parmi ces monuments.

Nous avons dit que l'identification des fragments coptes avec l'œuvre canonique du concile de 362 est sans aucun fondement. En ce qui concerne le symbole, une telle remarque est superflue. Si les évêques réunis en 362, à Alexandrie, sous la présidence de saint Athanase, s'étaient trouvés

1. Au concile d'Alexandrie, saint Athanase reconnut que les Orientaux pouvaient donner un sens orthodoxe à cette formule ; mais il ne s'en est jamais servi pour son propre compte ; ceux de ses écrits où on la trouve ont été démontrés apocryphes. Même au temps de saint Cyrille cette expression n'était pas familière aux alexandrins. On sait que saint Jérôme la répudiait énergiquement.

2. L. Duchesne, dans le *Bull. crit.*, *loc. cit.*

dans l'obligation de reconstituer les actes de Nicée, perdus pendant la persécution arienne, ou devra reconnaître que leur sollicitude ne s'étendait pas jusqu'au symbole, cité, transcrit, promulgué tant de fois, entre 325 et 362, qu'il est impossible d'avancer qu'on avait à faire revivre un texte qui, depuis près de quarante ans, était sous les yeux de tout le monde.

Restent les canons. M. E. Révillout s'est bien gardé d'imputer au concile de 362 la rédaction de canons mis sous le nom du concile de Nicée ; il a simplement proposé de voir dans l'œuvre des Pères d'Alexandrie « une collaboration inconsciente dans l'œuvre du concile de Nicée qu'ils rééditaient et promulguaient » [1]. La nuance est si délicate qu'elle est malaisée à fixer, cependant la matière en vaudrait la peine. Les canons de Nicée tels qu'ils nous sont parvenus seraient et tout en même temps ne seraient pas les canons de Nicée, mais une réédition plus ou moins retouchée dans laquelle les retouches échappent à la critique et mettent par conséquent en question le caractère, le sens et le texte de l'œuvre primitive. L'hypothèse n'est pas cependant entièrement imaginaire. Il est très exact de dire qu' « aucun des auteurs antérieurs au concile d'Alexandrie ne parle des canons de Nicée » [2], mais il ne l'est plus d'ajouter que les premiers historiens qui mentionnent ces canons : Rufin, Socrate, Théodoret, Gélase de Cyzique, les ont trouvés dans le « Synodique de saint Athanase », lequel n'a rien de commun avec les décisions du concile de 362. Mais comment et à qui pourra-t-on faire croire que les Pères égyptiens réunis à Alexandrie en 362 avaient à reconstituer des actes perdus, alors que ces actes nous sont parvenus dans plusieurs versions occidentales, notamment celle de Carthage, rapportée par l'évêque Cécilien, siégeant au concile de 325 ; bien plus, ces actes pourchassés et détruits si complètement par les ariens ont été copiés et développés (plusieurs d'entre eux du moins), dans les décrets du concile d'Antioche tenu en 341, concile très prévenu en faveur de l'arianisme et n'ayant, à ce titre, aucune raison de veiller avec une sollicitude spéciale sur les canons de Nicée [3].

Divers arguments apportés en faveur de l'attribution du texte actuel des canons au concile d'Alexandrie sont dépourvus de toute valeur. MM. Ch. Lenormant et Eug. Révillout ont tenu pour invraisemblable que les Pères d'un concile aient parlé d'eux-mêmes avec des formules telles que les suivantes : « Le grand Concile, » ou « le saint Concile », formules dans lesquelles ils croient découvrir une insupportable emphase [4]. Mais Mgr Batiffol a prouvé en quelques lignes concises et érudites, que « cette diffi-

1. E. Révillout, *Le concile de Nicée*, 1899, p. 330.
2. *Id.*, p. 319.
3. Ajouter que les poursuites ne visaient que les actes dogmatiques, les canons disciplinaires ne prêtant guère à discussion, et l'exemple d'Antioche est lui-même très probant.
4. *Mém. de l'Acad. des inscript.*, t. XIX, 2e part., p. 217.

culté n'en sera une que pour les personnes peu familiarisées avec la terminologie ecclésiastique. Il n'y a pas de concile qui se désigne lui-même par une formule autre que le « saint Synode »[1] : ainsi le 10e canon du concile d'Antioche, de 341 ; ainsi le concile de Gangres dans la suscription de son Épître synodale — et dans cette épître même il se qualifie lui-même de ἁγιωτάτη συνάδος —, ainsi le canon 6e du concile de Constantinophe, de 381, etc. Dans les six canons du concile d'Ephèse on voit les Pères se qualifier quatre fois de « Saint Synode », une fois de « saint et « œcuménique synode », une fois d' « orthodoxe et œcuménique synode ». L'expression de « saint et grand synode » pour désigner Nicée se trouve déjà dans le 1er canon du concile d'Antioche, de 341, comme une formule reçue ».

Il ne semble pas plus admissible d'invoquer l'origine alexandrine des canons en s'appuyant sur la décision contenue dans le canon 6e relativement à la juridiction de l'évêque d'Alexandrie sur l'Égypte, la Lybie et la Pentapole. Cette décision ne vise pas une situation dans laquelle l'Église d'Alexandrie serait singularisée entre toutes les Églises, mais il vise le schisme égyptien de Mélèce de Lykopolis « dont le concile de Nicée, on le sait, règla la solution de droit et de liquidation de fait ». Par contre, il serait entièrement inexplicable que le synode de la province d'Égypte, présidé par l'évêque d'Alexandrie, légiférât pour toute la catholicité et confirmât les privilèges de l'évêque de Jérusalem dans ses rapports avec le métropolitain de Césarée. Il faut donc reconnaître que l'origine alexandrine des canons est une hypothèse sans fondement. La date de leur rédaction, en 362, n'est guère plus solidement garantie. En effet, le 12e canon, dans lequel on a pensé découvrir le règlement d'un « état de choses qui existait en 362 », n'a aucun rapport avec la situation issue de la persécution de Julien. Ce 12e canon est inséparable du canon 11e. L'un et l'autre règlent la même question et s'appliquent à la même situation. Aucune hésitation ne peut subsister puisque le canon 11e s'occupe des fidèles apostats, *lapsi*, pendant la persécution et il nous apprend que ce cas s'est présenté « sous le gouvernement de Licinius » dont l'hostilité envers les chrétiens et le règne prennent fin en 323.

Nous venons de constater que nos Fragments coptes sont étrangers au concile de 362 et même à un concile quelconque tenu à Alexandrie. Mais d'où viennent-ils ? Comme il arrive souvent dans la critique historique, il est plus aisé de détruire que de construire. Cependant on a pu déjà indiquer la voie très probable des solutions définitives. « M. Paul Viollet, écrit Mgr Duchesne, m'a obligeamment signalé un texte grec dont la parenté avec la collection copte est de toute évidence. Je crois que celle-ci se retrouvera tout entière dans les manuscrits grecs et qu'il sera facile de

1. Personne n'ignore que c'est encore aujourd'hui un terme officiel en usage dans l'Église grecque.

prouver, par les rapports entre le texte et la version, que cette dernière ne peut remonter au delà du v[e] siècle. » Si on s'en rapporte aux indications un peu vagues fournies par Zoëga sur le manuscrit Borgia, les caractères paléographiques voudraient qu'on le fît dater d'une époque assez voisine de la conquête de l'Égypte par les Arabes, 640. C'est peut-être au même événement que feraient allusion quelques lignes qui se lisent parmi les « Gnomes » ; malheureusement, M. Révillout n'a pas repris la discussion de l'âge du manuscrit Borgia et ne dit rien à ce sujet pour le papyrus de Turin. On serait donc réduit à des conjectures si M. F. Rossi n'avait donné un fac-similé, d'ailleurs médiocre, du papyrus, mais suffisant néanmoins pour faire dater ce fragment des environs du VII[e] siècle. On se rappelle que le colophon du ms. Borgia nous en donne la date certaine, 677. C'est donc au VII[e] siècle qu'on peut assigner la limite inférieure des hypothèses à faire sur l'âge des fragments coptes.

Peut-être dans ces fragments, tout n'est-il pas de même âge. Caspari tenait la profession de foi pour postérieure au concile d'Éphèse et antérieure au concile de Chalcédoine [1] ; Mgr Batiffol n'accepte pas ces limites et croit la formule plus ancienne, car il n'y trouve pas trace de la consubstantialité de l'Esprit et des deux autres personnes, formules consacrées par le concile de Constantinople de 381. L'argument est très digne d'égards sans être, croyons-nous, absolument décisif. Sans doute on se préoccupait assez peu à cette époque de transcrire et de rééditer des formules de foi vieillies et insuffisantes pour les polémiques engagées, mais encore faut-il remarquer que nos fragments sont très morcelés et ont fait partie d'un recueil dont la composition, restituée au début de la présente notice, n'est pas incompatible avec l'idée de transcription de formules délaissées et ne conservant plus qu'un intérêt archéologique. En tout état de cause, la profession de foi est postérieure aux pièces émanées du concile de 362. Pour s'en convaincre, il suffit de considérer attentivement les termes relatifs à l'Incarnation. Il y est dit que le Christ s'est incarné dans un « homme parfait » composé d'un corps et d'une âme. Cette définition vise clairement l'hérésie apollinariste ; or, on sait aujourd'hui avec certitude que le grand éclat de cette doctrine est postérieur à la mort de saint Athanase (2 mai 373).

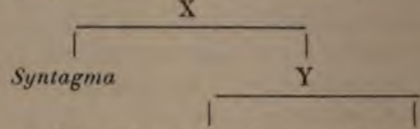
Dans quelle mesure les documents coptes font-ils donc partie des monuments relatifs au premier concile œcuménique ? Répondons tout de suite qu'ils leur sont étrangers.

Plusieurs versions en diverses langues, surtout en latin, nous ont fait connaître le symbole et les canons de Nicée. Il en est de même, sauf pour l'original grec, du catalogue des évêques présents à Nicée. Or la collection copte, pour la partie directement relative au concile, la première, ne nous apporte rien de plus. Les deux gloses se réduisent à une seule, avec

1. *Revue de l'hist. des relig.*, 1900, p. 252 sq.

la substitution dans la seconde du nom de Paul de Samosate au nom de Photin qui se lit dans la première, et cette glose ainsi ramenée à un texte unique nous était déjà connue par les versions grecques et latines. La seconde partie n'est pas dans de meilleures conditions. Le symbole retouché, le catalogue des anathèmes, les lettres d'Épiphane et de Paulin d'Antioche, la glose légendaire relative aux 319 Pères sont autant de pièces étrangères aux monuments originaux du concile de 325. Quant aux sentences morales qui figurent dans cette partie, nous ne pouvons les joindre à celles qui, sous le nom de « Gnomes », composent la troisième partie. Ce n'est pas en pareil style que les conciles légifèrent.

Le règlement disciplinaire n'offre rien non plus de commun avec l'œuvre législative de Nicée. L'original grec de ce règlement a été publié par Mgr Batiffol, sous le titre suivant : Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἀθανασίου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας σύνταγμα διδασκαλίας πρὸς μονάζοντας καὶ πάντας χριστιανοὺς κληρικούς τε καὶ λαΐκους [1]. Montfaucon avait jugé ce traité de basse époque, mais les raisons philologiques qu'il donne pour établir son opinion doivent être écartées. L'étude critique approfondie à laquelle Mgr Batiffol s'est livré sur ce texte lui a permis de s'arrêter aux conclusions suivantes. Il existe deux remaniements du *Syntagma*, l'un grec, l'autre copte, plus étroitement apparentés entre eux que chacun d'eux séparément avec l'original. Dans les deux remaniements, l'attribution à saint Athanase a été remplacée par l'attribution aux 318 Pères du concile de Nicée qui sont censés avoir édicté ce petit *Manuel* de morale. Du rapprochement de plusieurs passages des deux remaniements, on croit légitime de conclure que leur prototype à tous deux, Y, ne dépend pas du texte du *Syntagma* pas plus que le *Syntagma* ne dépend de lui, mais tous deux dépendent d'un archétype X. Soit le schéma suivant :



Remaniement copte. Remaniement grec.

Si l'on rapproche le texte du *Syntagma* des chapitres XXI-XXV de l'épilogue du traité de saint Épiphane *Contra hæreses*, épilogue intitulé : περὶ πίστεως καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας [2], on constate que saint Épiphane est tributaire du *Syntagma doctrinæ*, en 374-377. Or les règles disciplinaires que le *Syntagma* donne aux μονάζοντες répondent très exactement à la discipline ecclésiastique de l'époque immédiatement post-constantinienne, tellement qu'on peut soutenir que le troisième quart

1. P. Batiffol, *Studia patristica*, in-8, Paris, 1889, p. 119-160 : *Le syntagma doctrinæ dit de saint Athanase*.
2. *P. G.*, t. XLII, col. 829-831.

du IV[e] siècle est la période historique au cours de laquelle le *Syntagma* a dû prendre forme ; il est donc contemporain de saint Athanase. Cependant l'analyse des sources de ce traité révèle qu'il est une simple adaptation d'un texte plus ancien et plus concis qui avait pour noyau la *Didache XII Apostolorum*. En effet, il y a lieu de faire un départ dans le texte du *Syntagma* entre les règles de vie qui s'adressent à tous les chrétiens et celles qui sont destinées aux seuls *monazontes*. Or ces règles sont visiblement juxtaposées, elles emportent même quelques contradictions dans les prescriptions d'ordre positif et pratique ; le style prête à une remarque analogue et on entrevoit dans le *Syntagma* deux parties de rédaction et de destination différentes. Avec une ingéniosité très heureuse, Mgr Batiffol a entrepris d'appliquer au texte un procédé identique à celui qui a permis de retrouver dans la *Didaché* le texte juif des *Duæ viæ*. Isolant le texte simplement chrétien du texte ascétique, il a obtenu un écrit rapide et bien venu au sujet duquel on pourrait présenter quelques observations, mais qui n'en donne pas moins dans son ensemble une première et féconde tentative de démarcation générale entre les deux textes. Le document issu de cette opération lui paraît être une œuvre alexandrine des dernières années du III[e] siècle ; le second document, destiné aux moines, prendrait date vers le milieu du IV[e] siècle.

Reste le recueil gnomique. Le papyrus de Turin qui renferme les « sentences » ou « gnomes » présente quelques lacunes de peu d'étendue et de médiocre importance, en sorte qu'on peut considérer l'œuvre que nous possédons comme substantiellement complète. D'après M. H. Achelis [1] ce recueil gnomique procède, sans discussion possible, d'un original grec ; c'est un règlement ecclésiastique à l'usage d'une communauté particulière avec cette différence entre ce règlement et les compositions similaires que celles-ci sont rédigées avec le dessein très arrêté de pourvoir un groupe de fidèles d'institutions accommodées à l'idéal du rédacteur [2]. Les « gnomes » de Nicée, au contraire, nous apparaissent comme l'expression d'un état de choses existant auquel on ne se propose pas de rien changer. Les bâtiments de l'église, la liturgie, le clergé continueront à exister comme ils font en ce moment. Contrairement à ce que nous rencontrons dans tous les autres règlements ecclésiastiques, il ne s'agit ici ni des ordinations ni du service divin. L'auteur n'a eu d'autre but que de stimuler la ferveur décroissante de la communauté. Le relâchement s'y est introduit et tout ce qui touche au culte s'en ressent, réunions liturgiques délaissées, agapes célébrées avec peu de décence, oblations de prémices

1. H. Achelis, *The* Γνωμαί *of the Synod of Nicæa*, trad. W. E. Crum, dans *Journal of theolog. Studics*, 1901, t. II, p. 123.

2. Voir particulièrement les règlements disciplinaires dans la *Didaché*, la *Didascalie*, le *Règlement ecclésiastique égyptien*, et même dans les *Constitutions apostoliques* et le *Testamentum Domini*.

oubliées. La vie conjugale et l'éducation de la famille sont négligées pendant que les querelles et les médisances vont leur train. Tous les détails de cette déchéance concourent à donner l'idée d'une communauté depuis longtemps établie et jadis florissante. C'est moins une constitution disciplinaire qu'une institution familière faite dans une langue pauvre et populaire avec une tendance mal réprimée à l'hyperbole. Malgré le titre donné à cette composition dans les manuscrits [1] : *Gnomes du saint Concile, le concile de Nicée*, il n'est pas douteux un seul instant que les Pères de Nicée sont complètement étrangers à la rédaction de cette interminable série de maximes morales écloses dans divers monastères, recueillies et codifiées avec plus ou moins d'adresse et de succès. Mgr Batiffol nous paraît bien sévère lorsqu'il déclare que dans ces « gnomes » « tout est amorphe et banal ». La tentative de M. H. Achelis pour découvrir dans ces miettes les traces d'un développement et d'une pensée est, à tous égards, digne d'attention [2]. Nous ne pouvons qu'y renvoyer puisque de plus abondants détails sur ce point précis nous écarteraient du dessein de notre dissertation. Il suffira de dire que cette description d'une communauté chrétienne offre le plus grand intérêt pour l'histoire du christianisme primitif. Les « gnomes » dites de Nicée ne paraissent pas antérieures à la moitié du IVe siècle et le développement du culte semble plutôt nous reporter au Ve siècle [3], peut-être aux environs de l'an 400 [4].

H. Leclercq.

1. Manuscrits tardifs d'ailleurs, puisqu'ils ne sont pas antérieurs au IXe siècle.

2. *Journal of theological Studies*, 1901, t. II, p. 124-126. Cf. Lenormant, dans les *Mém. de l'Acad. des inscript.*, 1853, t. XIX, 2e partie, p. 235-243.

3. Nous ne voulons même pas indiquer ici quelle pourrait être la place probable des « gnomes » dans l'ensemble de la littérature si complexe des *Dida calies* et autres documents similaires. Nous aurons peut-être occasion de re nir sur ces « gnomes » pour l'étude desquels il est indispensable, dès aujo d'hui, de tenir compte des deux notes de M. W. E. Crum, dans *Theolog Studies*, 1901, t. II, p. 121, note 1 ; p. 129, note 4.

4. Mgr Batiffol, sur le vu d'un passage relatif à la vierge Marie (p. 498), volontiers descendre la rédaction jusqu'à l'époque de Jean Damascène.

APPENDICE VI

DIVERSES RÉDACTIONS DES CANONS DE NICÉE

DANS LES COLLECTIONS DE L'ORIENT ET DE L'OCCIDENT

Les Églises d'Occident n'ont guère attribué moins d'importance aux canons de Nicée que les Églises d'Orient. Pour s'en convaincre il suffit de parcourir les lettres des Papes, les canons des conciles tenus à Rome, en Afrique, en Espagne, dans les Gaules. En développant le commentaire de ces canons nous avons montré à plusieurs reprises les conciles postérieurs s'écartant sur tel ou tel point de telle ou telle prescription portée par les Pères de Nicée. Une observation de cette nature, si elle demeurait trop superficielle, pourrait nous induire en erreur faute d'établir une indispensable distinction. Les canons de Nicée 1° déterminent un certain nombre de situations et 2° indiquent la conduite à tenir à l'égard de ceux qui se trouvent dans ces situations. On voit sans peine que la sanction portée par les Pères de Nicée, malgré sa portée considérable au point de vue de la valeur morale des actions et des situations qu'elle atteint, importe moins cependant que l'énoncé des erreurs et des abus réprimés comme incompatibles avec la dignité et la sainteté de l'Église. Les conciles postérieurs ne se sont pas considérés comme engagés à frapper les erreurs et les abus identiques de sanctions pareilles ; ils ont tenu compte des temps et des circonstances au milieu desquels ils étaient appelés à légiférer. Au contraire ils n'ont cessé de tenir pour pernicieuses les actions et les situations considérées en elles-mêmes, que le concile de Nicée avait montrées telles. C'est ainsi que les canons de Nicée se trouvent être une des sources du droit postérieur et de la discipline ecclésiastique. C'est ce qui explique la place qu'ils occupent, presque toujours, au début des collections canoniques générales. Le nombre des versions qui furent faites de ces canons est plus considérable que pour n'importe quel autre document du droit composé en langue grecque.

Nous allons décrire, le plus brièvement qu'il nous sera possible, ces versions, et, avant toute chose, nous déblaierons un terrain que la suite de ces recherches montrera encore très encombré.

I. La classification des collections canoniques est une besogne ardue et remplie de difficultés. Des savants illustres s'y sont attachés et plusieurs

d'entre eux y ont trouvé une illustration nouvelle ; il suffit de citer les noms des frères Ballerini, de Pitra, de Maassen pour rappeler le souvenir de travaux profonds et érudits dont l'étude de l'antiquité a retiré un grand profit. De nos jours, une classification nouvelle a été proposée par un auteur qui a commencé par faire — ce sont ses propres expressions — « table rase des systèmes d'interprétation critique antérieurs ». Un dessein si radical, formé par un savant nouveau venu dans les études qu'il prétend rajeunir de la sorte, est toujours fait pour éveiller quelque soupçon. En réalité la classification proposée par M. Eugène Révillout est loin d'être nouvelle, ce qui ne serait pas son plus grand tort, si elle n'avait celui d'avoir été imaginée, depuis bientôt deux siècles, par le fameux Père Quesnel. Ce système est aussi simple qu'inacceptable. Le voici en deux mots : Avant Denys le Petit, l'Église romaine possédait un *codex canonum*, recueil officiel constitué et promulgué par le pape Gélase. Denys le Petit eut l'idée de lancer son propre recueil comme une machine de guerre contre le droit canonique officiel et les prérogatives de l'Église romaine. De preuve, on n'en donne point. Dom Coustant et les frères Ballerini ont néanmoins réfuté cette fantaisie avec le sérieux et l'érudition dont elle ne paraissait pas digne ; enfin, de nos jours, Fr. Maassen l'a classée parmi les choses qui ne comptent plus : « De ce qu'un système est produit avec prétention dans un débat, il n'en résulte pas qu'il ait des titres à traîner indéfiniment dans la littérature et à fournir le thème de réfutations sans cesse répétées. » Cette remarque s'applique à la classification proposée par M. Révillout, mais dans son ensemble seulement, la vaste érudition de l'auteur dans les langues orientales lui ayant permis de parsemer sa thèse d'utiles observations, nouvelles pour la plupart bien qu'incomplètement développées. C'est ainsi qu'il a pu grouper autour des collections latines divers renseignements intéressants sur les collections syriaques, arabes et arméniennes.

Une première collection orientale dérivée probablement d'un original grec semble avoir eu pour fonds primitif un recueil composé des trois conciles syriens d'Ancyre, de Néo-Césarée et de Gangres disposés les uns à la suite des autres et distingués entre eux par la numérotation de leurs canons. Les exemplaires de cette collection ne furent pas tellement étanches à toute infiltration que les canons de Nicée n'aient fini par s'y introduire. On les rencontre en effet dans :

Ms. de Florence (éthiop.) n. *68*.
Ms. de Paris (Biblioth. nationale) ancien fonds arabe n. *119*, n. *125*.
— — supplément arabe n. *80*.

Cette collection, en l'état que représente le ms. de Florence, contient, après les canons des Apôtres, ceux des trois conciles syriens : Ancyre, Neo-Césarée et Gangres ; et aussitôt après Nicée, les canons de Pierre

d'Alexandrie, etc., enfin Sardique, Antioche et Laodicée [1]. Mais ce n'est que progressivement que les recueils arabes ont fini par adopter les éléments constitutifs de la collection grecque.

Une deuxième collection arabe se distingue de la précédente par une interversion dans l'ordre des conciles. Nicée y prend place suivant son rang chronologique supposé après Ancyre et Néo-Césarée. Les principaux exemplaires arabes qui adoptent un ordre analogue pour le concile de Nicée sont :

Ms. Paris (Bibl. nat.) ancien fonds, n. *118* [2], *127*.
Ms. Oxford (bibl. Bodl.) n. *236* [3].
Ms. Paris (Bibl. nat.) anc. fonds, n. *128* [4].
Ms. Paris (Bibl. nat.) anc. fonds, n. *125*.
Ms. Paris (Bibl. nat.) suppl. arabe, n. *80*.

Il en est de même pour la collection éthiopienne du musée Borgia, à Rome, et pour la collection arménienne.

Ms. Paris (Bibl. nat.) ancien fonds, n. *84*.

D'après ces exemplaires on peut établir le schéma suivant :

Canons des Apôtres	n. 118, Borg.
Ancyre	n. 118, n. 128, Borg., n. *84*
Néo-Césarée	n. 118, n. 128, Borg. [5]
Nicée	n. 118, n. 128, Borg., n. *84*.
Gangres	n. 118, n. 128, Borg., n. *84*.
Antioche	n. 118, n. 128, Borg., n. *84*.
Laodicée	n. 118, n. 128, Borg., n. *84*.
Sardique	n. 118, n. 128, Borg., n. *84*.
Constantinople	n. 118, n. 128, [Borg.] [6]
Ephèse	n. 118, n. 128, [Borg.]
Chalcédoine	n. 118, n. 128.

Une troisième collection qui procède des précédentes nous a été conservée par le :

Ms. Brit. Museum, *syr. 14528*.

Elle donnait, dit M. Révillout [7], dans le même ordre que Denys le Petit

1. Cf. le recueil décrit par Ludolf, *Comment. ad histor. ethiopicam*, in-4, Francfurti, 1681, p. 304.
2. C'est un des meilleurs exemplaires de la collection des melkites de Syrie.
3. Collection du melkite Joseph.
4. Edition remaniée de la collection du melkite Joseph.
5. Le ms. n. *84* ne fait pas suivre Ancyre par Néo-Césarée qui précède immédiatement Gangres.
6. Ces deux conciles manquent mais la table indique leur présence.
7. E. Révillout, *Le concile de Nicée d'après les textes coptes et les diverses collections canoniques*, in-8, Paris, 1881, p. 73.

les conciles de Nicée, Ancyre, Néo-Césarée, Gangres, Antioche, Laodicée et Constantinople. En ce qui concernait Nicée, outre les canons, on y rencontrait le symbole, la liste des évêques et plusieurs lettres apocryphes attribués à Constantin. Venaient ensuite les trois conciles syriens : Ancyre, Néo-Césarée, Gangres, contenant les mêmes éléments que la version latine, les noms des évêques souscripteurs à chaque concile et la lettre du synode de Gangres aux arméniens. Avant Ancyre et avant Néo-Césarée on lit la mention suivante : « Ce concile est antérieur à Nicée ; mais celui-ci a été mis auparavant à cause de son importance. »

En achevant ce rapide coup d'œil, rappelons que les divers manuscrits des collections arabes ont pour unique point de départ la collection des melkites de Syrie, collection représentée éminemment pas le ms. de la Bibl. nationale, anc. fonds arabe, *n. 118*. « Ce manuscrit se divise en deux parties distinctes. La première contient à l'état fragmentaire, en grec, un *Synodicon vetus,* offrant de grandes anologies avec celui qu'a publié J. A. Fabricius dans sa *Bibliotheca græca*, édit. Harles, t. XII, p. 185, et qui semble remonter à l'époque des collections qui précédèrent directement celle de Photius. Chacun des conciles y occupe en quelques lignes une petite notice à part ayant un numéro spécial. D'abord viennent les conciles particuliers désignés sous cet ordre : 1[er] Ancyre ; 2[e] Carthage sous Cyprien ; puis une lacune qui remplace les deux conciles de Néo-Césarée et de Gangres ; 5[e] Antioche ; 6[e] Laodicée ; nouvelle lacune probablement plus longue qui contenait le dernier concile particulier de Sardique, dont nous avons la notice plus loin dans le corps du manuscrit, et les premiers conciles généraux (de Nicée et de Constantinople) répondant à un nouveau numérotage. Enfin, sous le n° 3 se rapportant à ce second numérotage, vient le concile d'Éphèse, sous le n° 4 celui de Chalcédoine, sous le n° 5 celui de Constantinople, sous le n° 6 le synode *in Trullo* et sous le n° 7 le deuxième de Nicée.

« La seconde partie renferme au contraire une véritable collection de canons dans un ordre analogue à celui de la *Prisca*, et ne distinguant pas encore les conciles généraux des conciles particuliers. On y rencontre : 1° Ancyre ; 2° Néo-Césarée ; 3° Nicée ; 4° Gangres ; 5° Antioche ; 6° Laodicée ; 7° Sardique ; 8° Constantinople ; 9° Éphèse ; 10° Chalcédoine.

« Ces deux œuvres n'avaient, on le voit, aucun rapport véritable ; mais on voulut bon gré mal gré rapprocher le *Synodicon* de la collection et les mettre d'accord. Or, comme une lacune avait, dès cette époque, fait disparaître la notice de Néo-Césarée, et comme le *Synodicon* donnait en second lieu Carthage après Ancyre, on identifia Carthage et Néo-Césarée. Cette assimilation ne s'opéra du reste que dans le texte arabe et contredit formellement le texte grec qu'il traduit.

« Pour tout le reste, la comparaison fut facile et on put répéter en tête de presque tous ces conciles la notice grecque qui leur correspondait dans

le *Synodicon*. C'est ainsi que nous possédons dans le corps même du manuscrit les notices grecques de Gangres, de Sardique, de Nicée et de Constantinople qui manquent au commencement du ms. *118*. Néo-Césarée seul semble donc avoir déjà fait défaut dans l'original que consulta l'éditeur primitif du ms. nº *118*.

II. INTERPRETATIO CÆCILIANI. — Cécilien, évêque de Carthage, fut présent aux délibérations du concile de Nicée d'où il rapporta en Afrique une version des canons. Cette version nous a été conservée dans les recueils suivants :

Ms. de Freisingen (aujourd'hui à Munich, *lat. 6243*) ; IXe siècle (début) ; fol. 67a.

Ms. de Vienne *2141* (sylloge dite de Paschase Quesnel) ; IXe siècle (début ?) ; fol. 108a.

Ms. de Wurzbourg (ancienne Bibl. du Chapitre) *Mp. th. f. 146* ; IXe siècle ; (fol 70b).

Ms. de Vérone (Bibl. du Chapitre) *LX, 58* ; VIIe siècle ; fol. 37a.

Ms. du Vatican *1319* ; XIIe siècle ; fol. 241a.

Cette version conservée à Carthage fut produite au concile de 419. On se rappelle que l'incident soulevé par un prêtre de Sicca, Apiarius, avait ramené la question controversée des appels en cour de Rome [1]. Les légats du pape au concile de Carthage invoquèrent en faveur des revendications romaines les canons de Nicée. Lecture faite de ces canons il se trouva qu'ils n'avaient rien de commun avec les canons de Nicée, c'étaient simplement les canons 5e et 14e de Sardique. La découverte était vexante et mettait l'Église de Rome en fâcheuse posture. La méprise s'expliquait cependant. L'exemplaire romain des canons de Nicée portait, sans distinction aucune, à la suite de ceux-ci, les canons de Sardique. L'incurie était patente, sans doute, mais la bonne foi pouvait demeurer sauve. Néanmoins l'émoi fut grand à Carthage. L'épiscopat africain ignorait les canons de Sardique et invoquait désespérément l'antique exemplaire apporté par l'évêque Cécilien, avec ses vingt canons. L'erreur ne risquait pas d'être découverte puisqu'on ne possédait pas les textes qui eussent permis de corriger sur l'heure la citation erronée de la lettre romaine. On proposa de recourir au texte grec des canons de Nicée tel que le conservaient les principales Églises de l'Orient puisque la version apportée par Cécilien et conservée depuis lors à Carthage pouvait paraître suspecte. La version de Cécilien fut néanmoins lue et insérée dans les actes du concile de 419 [2].

1. Voir plus haut, p. 504, n. 7 ; 505, n. 3 ; 764, n. 1.

2. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 707, 710 : *Omne concilium dixit : Exemplaria fidei et statuta Nicænæ synodi, quæ ad nostrum concilium per beatæ recordationis olim prædecessorem tuæ sanctitatis (sc. Aurelii), qui interfuit, Cæcilianum episcopum allata sunt,... his gestis inserta manebunt... Daniel*

La plupart des collections qui contiennent les actes de ce concile de 419 n'en ont gardé pour la partie relative à la recension de Cécilien que le symbole de Nicée promulgué en même temps que les canons, sauf les cinq collections mentionnées ci-dessus. De ces cinq collections les trois premières ont été mises à profit par Fr. Maassen qui a également utilisé la quatrième pour les variantes [1]. Celle-ci est conservée dans un ms. de Vérone ; c'est la « collection du diacre Théodose » [2]. Une des sources de cette collection fut une traduction latine d'un recueil qui a pris naissance dans le diocèse d'Égypte. Dans cette collection se trouvaient les canons de Nicée. La traduction des canons n'est pas faite cependant, comme les Ballerini pouvaient encore le croire, par l'interprète des autres pièces. C'est probablement la version même apportée en Afrique par Cécilien ; ce qui n'implique pas la nécessité d'attribuer une origine africaine à ladite version. Vraisemblablement, Cécilien n'a pas été seul, en quittant Nicée, à se pourvoir d'une traduction de l'original grec. Il est même fort possible, sinon probable, que la chancellerie impériale aura élaboré une traduction latine officielle des canons et du symbole, et même des actes du concile, en admettant qu'ils aient existé. En tous cas il n'est pas vraisemblable que chaque évêque de l'Occident ait été réduit à faire sa traduction pour lui seul. Maassen a conjecturé que le traducteur du recueil alexandrin avait pu emprunter la version des canons de Nicée aux actes du concile de 419 qui furent répandus de bonne heure hors de l'Afrique. Quoi qu'il en soit, il faut reconnaître que plusieurs manuscrits de cette version offrent des variantes qui ne peuvent s'expliquer par des accidents de transmission. M. C. H. Turner propose d'y voir des corrections faites à Alexandrie lors de l'enquête ouverte par l'Église d'Afrique sur le nombre et le contenu des canons de Nicée.

La répartition et la numération des canons sont, dans la version de Cécilien, les mêmes que dans l'original. La différence la plus considérable entre le texte et la traduction est l'addition suivante dans le canon 6e : *quoniam et urbis Romæ episcopo similis mos est* (ἐπειδὴ καὶ τῷ ἐν τῇ Ῥώμῃ ἐπισκόπῳ τοῦτο συνηθές ἐστιν) : *ut in suburbicaria loca sollicitudinem gerat* [3].

notarius, Nicæni concilii professionem fidei vel eius statuta recitavit in concilio Africano... Aurelius episcopus dixit : Hæc ita apud nos habentur exemplaria statutorum, quæ tunc patres nostri detulerunt.

1. Fr. Maassen, *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts im Abendlande bis zum Ausgange des Mittelalters*, in-8, Grätz, 1870, t. I, p. 903-909.

2. S. Leonis, *Opera*, (edit. Ballerini), in-fol., Venetiis, 1757, t. III, col. 581 ; *P. L.*, t. LVI, col. 823 ; Maassen, *op. cit.*, t. I, p 903. Le ms. de Vérone est le seul connu jusqu'à ce jour qui contienne la « Collection du diacre Théodose ». Nous reviendrons sur la collection du diacre Théodose dans un *Appendice* au tome II.

3. Dans la paraphrase de Rufin on lit : *ut... suburbicariarum Ecclesiarum*

La cinquième collection, contenue dans le ms. Vatican *1319*, a été utilisée pour la première fois par M. C. H. Turner [1].

III. Interpretatio Attici. — Cette version doit son origine à l'incident soulevé, en 419, à Carthage à propos des canons pseudo-nicéens. Les évêques africains proposèrent l'institution d'un comité d'enquête qui solliciterait des évêques de Constantinople, d'Antioche et d'Alexandrie la communication de l'exemplaire officiel des canons de Nicée conservé dans chacune de ces Églises afin d'entreprendre la collation de l'*Interpretatio Cæciliani* d'après ces différents exemplaires. On n'a aucune preuve qu'il ait été donné suite à ce projet relativement à l'Église d'Antioche ; au contraire la réponse des évêques de Constantinople et d'Alexandrie à la consultation des Pères de Carthage nous a été conservée. L'*archivium* de ces deux Églises élabora des traductions d'après les exemplaires qu'elles conservaient. La version que l'évêque Atticus de Constantinople envoya par l'entremise des prêtres Philon et Évariste nous est parvenue dans diverses collections [2] :

Ms. de Mayence, aujourd'hui *Vatic. Palat.* 577 ; IXe siècle (début ?) ; fol. 61a.
Sylloge Hispana : Ms. Ambr. d'Inspruck, aujourd'hui *Vindobonensis 411* ; IX-Xe siècle ; fol. 60a.
Ms. *Vindobonensis 2147* (sylloge de Pasch. Quesnel) ; XIe siècle ; fol. 9a.
Collectio canonum Ecclesiæ hispanæ, ed. F. A. Gonzalez ; Matriti, 1808, col. 169 [3] ; édition pour laquelle on n'a fait usage que de manuscrits espagnols qui sont :
Ms. San-Millan, aujourd'hui Escorial *ID1* ; fin du Xe siècle.
Ms. Escorial *ID2* ; fin du Xe siècle.
Ms. Escorial *IE12* ; X-XIe siècle.
Ms. Girone ; XIe siècle.
Ms. Madrid (bibliothèque publique) *P. 21* ; X-XIe siècle.
Ms. Tolède *XV, 16* ; XIe siècle.
Ms. Tolède, *XV, 17* ; XIe siècle.
Ms. Urgel ; X-XIe siècle.
Quelques extraits des canons IV, VI cités par Boniface, évêque de Carthage,

sollicitudinem gerat, et dans la Prisca : *ut suburbicaria loca et omnem provinciam suam* (al. *sua*) *sollicitudine gubernet*. La *Prisca* a été rédigée, comme nous le dirons plus loin d'après l'*interpretatio Attici* et l'*interpretatio codicis Ingilrani*. Le passage cité est presque le seul dans lequel la *Prisca* est indépendante des deux autres versions. Pour le passage cité de Rufin, cf. Fr. Maassen, *Der Primat des Bischofs von Rom und die alten Patriarchalkirchen*, in-8, Bonn, 1853, p. 100 sq. ; Richter, *Kirchenrecht*, 6e édit., CXIV, note 4.

1. *Ecclesiæ occidentalis monumenta juris antiquissima*, in-4, Oxonii, 1904, t. I, p. 103.
2. C. H. Turner, *op. cit.*, t. I, p. 103.
3. Réédition des manuscrits peu corrects dans Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. IV, col. 407 sq.

au concile tenu dans cette ville en 525, et contenus dans le ms. de Lorsch, aujourd'hui *Vatic. Palat.* 574, IXe siècle ; fol. 119b [1].

Dans les manuscrits de l'*Interpretatio Attici* la répartition et l'énumération n'offrent guère de différence avec l'original grec. Cette recension, exécutée à Constantinople, en 419, a été très probablement utilisée par Fulgence Ferrand pour sa collection canonique intitulée : *Breviatio canonum*. Denys le Petit a fait plus d'emprunts à cette même version qu'à aucune autre, quand il a préparé sa nouvelle traduction. La version dite Prisca est rédigée d'après l'*Interpretatio Attici* et l'*Interpretatio codicis Ingilrami* Nous y reviendrons plus loin.

Avant de passer à une autre version, rappelons que les actes du concile de Carthage, de 525, contiennent une traduction du canon 6e de Nicée, différente de toutes celles que nous connaissons et conservée dans le ms. *Vatic. Palat.* 574.

Le ms. de Mayence, *Vatic. Palat.* 577, du IXe siècle a été utilisé pour la première fois par M. C. H. Turner.

IV. Interpretatio dite Isidorienne. — Le vocable d'Isidore sous lequel la collection *Hispana* a été placée n'empêche pas qu'il lui demeure complètement étranger. La collection comprend une version des canons de Nicée et des autres canons grecs ; la traduction de ces derniers est, étrangère non seulement, à Isidore de Séville mais à l'auteur lui-même du recueil. Aujourd'hui le titre de rédaction isidorienne sert d'une façon commode, parce qu'elle est entendue de tous, à désigner une collection à laquelle nous nous ferions scrupule d'attacher un titre différent. La rédaction isidorienne est représentée par trois rédactions principales : 1° la version originale ; 2° la version vulgate ; la version abrégée qui se rencontre dans plusieurs recueils d'origine gauloise.

Seule entre toutes les versions, la rédaction isidorienne est pourvue d'une longue préface pour la composition de laquelle on a utilisé le décret de Damase : *De explanatione fidei*, confondu quelquefois avec le décret de Gélase et divers chapitres de l'*Histoire ecclésiastique* de Rufin d'Aquilée [2]. M. Turner place à Rome l'origine de cette version après l'année 419 et avant 451, date du concile de Chalcédoine, où le légat Paschasius semble

1. Fr. Maassen, *Geschichte*, t. I, p. 12 ; C. H. Turner, *op. cit.*, p. 103, 120. Les canons de Nicée d'après l'*Interpretatio Attici* ont été édités avec les actes du VIe concile de Carthage par J. Merlin, *Concilia*, Parisiis, 1524, t. I, part. 2, fol. XIII ; ils reparaissent dans toutes les collections conciliaires jusque Labbe, Coleti, *Concil.*, t. III, p. 447 ; et Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. IV, col. 407. La meilleure édition est celle de F. A. Gonzalez, *Coll. can. Eccl. Hisp.*, p. 169, établie principalemement d'après les mss. mentionnés à la page précédente.

2. On trouvera la Préface mise en parallèle avec ses sources dans C. H. Turner, *op. cit.*, t. I, p. 155-163.

l'employer. La collection Quesnel est une recension de cette version exécutée à l'aide de l'*Interpretatio Cæciliani* et du texte grec.

1° La version isidorienne se trouve, sous sa forme primitive, dans les deux collections suivantes :

Ms. de Freisingen, aujourd'hui à Munich, *lat. 6243 ;* viiie siècle ; fol. 11a.

Ms. de Wurzbourg (anc. bibl. du Chapitre, aujourd'hui à l'Université) *Mp. th. f. 146 ;* ixe siècle ; fol. 27a.

Ajouter le correcteur du ixe siècle du ms. *Vindobonensis 2141 ;* ixe siècle ; fol. 1a.

Le dernier canon manque dans cette rédaction ; cependant on le trouve dans la version vulgate. Fr. Maassen a prouvé que l'omission de ce canon s'explique par la disposition de l'exemplaire grec d'après lequel a été faite la traduction. Plus tard seulement ce canon a été ajouté.

2° La version vulgate se trouve dans les collections suivantes :

a) Collection dite de Saint-Blaise [1] :

Ms. d'Auge, ensuite à Saint-Blaise, aujourd'hui au monastère de Saint-Paul de Carinthie, *XXV a/7* ; vii-viiie siècle ; fol. 10a.

Ms. écrit aux environs de Trèves, aujourd'hui à Paris, *lat. 3836 ;* viiie siècle ; fol. 1a.

Ms. de Cologne, biblioth. du Chapitre *CCXIII ;* viiie siècle ; fol. 10a.

Ms. de Lucques, biblioth. du Chapitre *490 ;* viii-ixe siècle ; fol. 236a.

Ms. de Cheltenham, biblioth. de Sir Th. Phillips *17849 ;* fin du viiie siècle : fol. 1a.

b) Collection dite de Paris :

Ms. de Paris *lat. 3858 C ;* fol. 1-87 ; xiiie siècle.

c) Collection espagnole :

Ms. d'Ambras Inspruck, aujourd'hui *Vindobonensis 411 ;* ix-xe siècle ; fol. 1a 310b.

Ms. *Vindobonensis 2147* (sylloge dite de P. Quesnel) ; xie siècle ; fol. 12a.

Collectio canonum Ecclesiæ hispanæ, edente F. A. Gonzalez, Matriti, 1808, p. 2 [2] ; édition établie avec des manuscrits espagnols, qui sont :

Ms. San-Millan aujourd'hui Escorial *ID1 ;* xe siècle (fin).

Ms. d'Alvelda aujourd'hui Escorial *ID2 ;* fin xe siècle.

Ms. Escorial *IE12 ;* x-xie siècle.

Ms. de Girone ; xie siècle.

Ms. de Tolède *XV, 16 ;* xie siècle.

Ms. de Tolède *XV, 17 ;* xie siècle.

Ms. d'Urgel ; x-xie siècle.

d) Collection de Vérone :

Ms. de Vérone (bibliothèque du Chapitre) *LIX* (57) ; vie siècle ; fol. 216a.

Les particularités de la recension vulgate sont : 1° la présence du canon ;

1. La collection qui depuis Maassen porte ce nom est celle que les Ballerini désignaient auparavant sous le nom de collection Lucano-Colbertine.

2. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. ii, col. 685 sq.

2° une addition au canon 19e, laquelle manque dans le texte grec et dans la traduction originale ; la voici : *similiter autem diaconissæ, quæ in catholico canone non habentur, simili loco, id est, laicæ et tanquam non consecratæ deputentur* ; 3° quelques variantes avec le texte de la traduction originale par lesquelles cette traduction s'éloigne de la version grecque originale. On pourrait signaler d'autres particularités, notamment dans l'énumération des canons. Tous les manuscrits n'offrent pas sur ce point l'uniformité. Le canon 18e, dans la collection espagnole, a pris place entre les canons 14e et 15e ; dans les autres collections, il s'est glissé entre les canons 13e et 14e. De semblables particularités n'infirment aucunement la certitude d'une commune origine ; néanmoins, il peut n'être pas superflu d'en donner une complète démonstration [1].

ORIGINAL GREC	VERSION ISIDORIENNE	
	RECENSION ANCIENNE	RECENSION VULGATE
C. 1 : οὗτος μενέτω	iste permaneat	*placuit* ut iste permaneat
C. 2 : παρὰ τὸν κανόνα τὸν ἐκκλησιαστικὸν	contra regulam *ecclesiasticam*	contra regulam
ὥστε ἀνθρώπους ἀπὸ ἐθνικοῦ βίου ἄρτι προσελθόντες τῇ πίστει καὶ ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ κατηχηθέντες εὐθὺς	ita ut homines *ex vita gentili* nuper adhuc *accedentes ad fidem et parvo tempore* cathacizati vel instructi statim	ita ut homines nuper adhuc catechizati vel instituti statim
C. 3 : πλὴν εἰ μὴ ἄρα μητέρα ἢ ἀδελφὴν ἢ θείαν ἢ ἃ μόνα πρόσωπα πᾶσαν ὑποψιαν διαπέφευγε	nisi forte mater sit aut soror aut tia ; in his namque personis et horum similibus omnis suspicio declinatur.	nisi forte mater aut soror aut thia, *id est vel amita vel matertera*, sit ; in his namque solis personis et horum similibus omnis, *quæ ex mulieribus est*, suspicio declinatur.
C. 5 : μη προσίεσθαι	ut... non recipiantur	ut... *ad communionem* non recipiantur
C. 6 : δι'οἰκείαν φιλονεικίαν ἀντιλέγωσι	per contentionem *suam* contradicant	*animositate ducti* per contentionem contradicant

1. Nous empruntons ce tableau et la plus grande partie de ce qui va suivre dans la présente dissertation à Fréd. Maassen, *Geschichte der Quellen und Literatur der canonischen Rechts*, in-8, Grätz, 1870, p. 8-50 ; toutefois nous nous réservons d'introduire les modifications que les travaux récents, notamment de C. H. Turner, imposent sur le point particulier de cette étude des canons de Nicée.

ORIGINAL GREC	VERSION ISIDORIENNE — RECENSION ANCIENNE	VERSION ISIDORIENNE — RECENSION GAULOISE
C. 8 : ἐφ'ὧν	quibus tamen	quibus tamen *lapsis*
οἱ εὑρισκόμενοι	hi qui inveniuntur	*a catholicis* qui inveniuntur
ὑπὲρ τοῦ ἐν τῷ κλήρῳ ὅλως δοκεῖν εἶναι, ἵνα μὴ ἐν τῇ πόλει δύο ἐπίσκοποι ὦσιν	dum tamen omni modo permanere videatur in clero, et ne in una civitate duo sint episcopi	dum tamen, ut in civitate una (deest al.) non videantur duo episcopi esse, et ille omnimodo in clero permanere videatur
C. 12 : καὶ τὸ σχῆμα τοῦ εἰσιέναι εἰς τὴν ἐκκλησίαν ἀρκεῖν αὐτοῖς ἡγήσαντο	et sufficere sibi æstimarunt hoc ipsud, quod introire ecclesiam *videbantur*	et sufficere sibi, quod ecclesiam introierint, arbitrantur.

Les exemples suivants montrent encore l'influence de l'original grec sur la recension vulgate.

C. 7 : τῇ μητροπόλει σώζεσθαι τοῦ οἰκείου ἀξιώματος	sed *metropolitano* sua dignitas salva sit	manente tamen *civitatis metropolitanæ* propria dignitate
C. 19 : ἀναβαπτίζεσθαι αὐτοὺς ἐξάπαντος	baptizari eos omnimodo	rebaptizari eos omnimodo

Une forme tout à fait particulière de cette version se trouve dans deux collections d'origine gauloise : collection Paschase Quesnel et collection du ms. de Saint-Maur.

Les manuscrits de la collection Saint-Maur sont les suivants :

Ms. de Saint-Gall, *n. 682 ;* IXe siècle ; fol, 4ᵃ.
Ms. d'Einsiedeln, *n. 205* ; IXe siècle ; fol. 1ᵃ.
Ms. d'Einsiedeln, *n. 191* (depuis le canon 18 [= 13]) ; VIII-IXe siècle ; fol. 1ᵃ.

Mss. [1] de Paris *lat. 1454 ;* IX-Xe siècle ; fol. 41ᵃ.
— — *lat. 3842 A ;* IX-Xe siècle ; fol. 27ᵇ.
Ms. de Vienne *2141 ;* IXe siècle ; fol. 1ᵃ.
Ms. de Vienne *2147* ; IX-Xe siècle ; fol. 4ᵇ, 15ᵃ
Ms. de Saint-Vaast (aujourd'hui à Arras) *n. 644* (mutilé) ; IXe siècle ; fol. 7ᵃ.
Ms. d'Oxford, Oriel College, *XLII* ; XIIe siècle ; fol. 2ᵃ.

1. Ces deux manuscrits diffèrent l'un de l'autre, ce qui se présente fort rarement. C. H. Turner qui les a collationnés a utilisé la lecture la plus rapprochée du texte de l'archétype.

Ms. de l'abbaye de Saint-Maur-des-Fossés (aujourd'hui Paris) *fonds lat. 1451* ; VIII-IX[e] siècle ; fol. 28[b] [1].

Ms. d'Angoulême (aujourd'hui au Vatican) fonds de la Reine, n. 1127 ; IX[e] siècle ; fol. 35[b].

Ph. Labbe avait trouvé la version isidorienne dans un manuscrit du cabinet de Claude Hardy et qui semble perdu définitivement. A en juger par les citations faites par le P. Labbe d'après ce manuscrit [2], le texte qu'il contenait était identique à celui du ms. de Saint-Maur ou peut s'en faut. Cette rédaction procède de la version isidorienne dans sa forme primitive, elle n'a rien de commun avec la recension vulgate. Dans les citations parallèles qui précèdent elle est conforme à la recension ancienne. Comme elle, elle énumère les canons d'après l'original et supprime le canon vingtième. Au recueil contenu dans le ms. de Chieti, elle emprunte la première partie du canon 6[e], les rubriques et les distributions des canons.

Cette rédaction [3] offre toutefois des différences considérables avec la rédaction primitive de la version isidorienne. Ces différences s'expliquent par la préoccupation d'introduire une plus étroite ressemblance entre la traduction et l'original, par une interprétation plus libre. Nous verrons plus loin que, parmi ces différences, un certain nombre s'expliquent par un remaniement postérieur. Nous allons indiquer d'abord les principales, et, en premier lieu, celles où la rédaction s'approche davantage du texte grec.

ORIGINAL GREC	VERSION ISIDORIENNE	
	COLLECTIONS GAULOISES	ÉTAT PRIMITIF
C. 2 : ἄλλως ἐπειγομένων τῶν ἀνθρώπων	alias *cogentibus hominibus*	quacumque *urguente causa*
ψυχικόν τι ἁμάρτημα	quod *animæ* noceat peccatum	*mortale* aliquod peccatum
C. 4 : Ἐπίσκοπον προσήκει μάλιστα μὲν	Episcopum oportet *maxime* quidem	Episcopum oportet, *si fieri quidem potest*
C. 6 : κρατείτω ἡ τῶν πλειόνων ψῆφος	obtineat sententia *plurimorum*	illa obteneat sententia, in qua *plures numero fuerint sacerdotes*

1. Le recueil du ms. de Corbie rapporte également les canons de Nicée dans la version isidorienne. Il est impossible de vérifier aujourd'hui si le texte de cette rédaction était identique à celui qui se trouve dans les recueils cités, car ce texte manque dans le manuscrit tel que nous le possédons.

2. Labbe, *Concilia*, 1671, t. II, col. 48 sq. ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. II, col. 683 sq.

3. Elle est éditée avec la collection Quesnel dans S. Leonis, *Opera*, édit. Ballerini, t. III, col. 47 sq.

ORIGINAL GREC	VERSION ISIDORIENNE — COLLECTIONS GAULOISES	VERSION ISIDORIENNE — ETAT PRIMITIF
C. 8 : πρὸ πάντων δὲ τοῦτο ὁμολογῆσαι αὐτοὺς ἐγγράφως προσήκει	ante omnia vero hoc eos per scripturam convenit *profiteri*	ante omnia tamen hanc ab *eis confessionem per scripturam exigi oportet*
ἔνθα μὲν οὖν πάντες, εἴτε ἐν κώμαις, εἴτε ἐν πόλεσιν αὐτοὶ μόνοι εὑρίσκοιντο χειροτονηθέντες, οἱ εὑρισκόμενοι ἐν τῷ κλήρῳ ἔσονται ἐν τῷ αὐτῷ σχήματι	sicubi igitur vel in vicis vel in urbibus soli ipsi reperti fuerint *ordinati, hi qui inveniuntur in clero in eodem permaneant*	et sicubi quidem omnes ipsi fuerint inventi sive in vicis sive in urbibus *clerici, ordinentur hi, qui inveniuntur*, et sic etiam in clero persistant, unusquisque in statu suo
C. 12 : ὅσοι μὲν γὰρ... τὴν ἐπιστροφὴν ἔργῳ καὶ οὐ σχήματι ἐπιδείκνυνται, οὗτοι πληρώσαντες τὸν χρονον τον ὡρισμένον τῆς ἀκροάσεως εἰκότως τῶν εὐχων κοινωνήσουσι, μετὰ τοῦ ἐξεῖναι τῷ ἐπισκόπῳ καὶ φιλανθρωπότερόν τι περὶ αὐτῶν βουλεύσασθαι	quicumque enim... conversionem suam non *solo habitu*, sed opere et veritate demonstrant, hi tempora statuta *complentes* merito orationibus *communicabunt*; licebit autem episcopo etiam humanius aliquid circa eos cogitare.	quicumque enim... conversionem suam non *verbis* solis, sed opere et veritate demonstrant, cum tempus statutum etiam ab his *fuerit impletum* et in oratione *cœperint communicare*, licebit episcopo etiam humanius aliquid circa eos cogitare
ἀρκεῖν αὐτοῖς ἡγήσαντο πρὸς τὴν ἐπιστροφὴν	sufficere sibi æstimarunt *ad conversionem*	sufficere sibi æstimarunt
C. 15 : ἔδοξε παντάπασι περιαιρεθῆναι τὴν συνήθειαν τὴν παρὰ τὸν κανόνα εὑρεθεῖσαν ἔν τισι μέρεσιν	placuit omnimodo abscidi istam consuetudinem, si contra regulam *repertus fuerit in aliquibus partibus*	placuit omnimodo abscindi istam consuetudinem, quæ contra regulam est, *sicubi tamen fit*
C. 16 : μήτε τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα εἰδότες	neque ecclesiastica statuta *scientes*	neque ecclesiastica statuta *custodientes*

Le canon 18e dans la version isidorienne contient après les mots : *Accipiant ergo eucharistiam secundum ordinem post præsbyteros ab episcopo sive præsbytero*, l'addition suivante : *Si autem non fuerint in præsenti vel præsbyteri, tunc ipse proferat et det.* Cette addition, dont nous trouvons pas l'équivalent dans le texte grec, manque également dans la recension gauloise.

Quant aux différences qu'on peut relever entre cette recension et les

deux autres elles reposent, la plupart du temps, sur une interprétation plus libre.

ORIGINAL GREC	VERSION ISIDORIENNE	
	ETAT PRIMITIF	RECENSION GAULOISE
C. 2 : αὐτὸς κινδυνεύσει περὶ τὸν κλῆρον	de statu sui *cleri* periclitabitur	de statu sui *ordinis* periclitabitur
C. 5 : μέχρις ἂν τῷ κοινῷ τῶν ἐπισκόπων δόξῃ	usquequo vel in commune omnibus vel ipsi episcopo suo visum fuerit	usquequo in communionem ab omnibus recipiantur aut ipsi suo episcopo placeat
C. 13 : μετὰ τῶν κοινωνούτων τῆς εὐχῆς μόνης ἔστω	inter illos sit, qui oratione sola communicant	sit inter illos, qui in oratione sola communicant, donec statutum tempus compleatur.
C. 15 : ὥστε ἀπὸ πόλεως εἰς πόλιν μὴ μεταβαίνειν μήτε ἐπίσκοπον μήτε πρεσβύτερον μήτε διάκονον	ne de civitate ad civitatem transeat episcopus vel presbyter vel diaconus	(si... repertus fuerit... e civitate ad civitatem transire vel episcopus vel presbyter vel diaconus vel clericus

Nous avons eu occasion de dire dans ce qui précède que la première partie du canon 6ᵉ dans la version isidorienne a été remplacée par le passage correspondant d'une autre version, celle du ms. de Chieti. Il importe toutefois de remarquer ici que la conformité n'est pas absolue entre tous les recueils gaulois (dont il a été seulement question jusqu'ici). Voici les deux versions :

MS. DE CHIETI

DE PRIMATU ECCLESIÆ ROMANÆ

Ecclesia Romana semper habuit primatum. Teneat autem et Egyptus, ut episcopus Alexandriæ omnium habeat potestatem, quoniam et Romano episcopo hæc est consuetudo. Similiter autem et qui Antiocia constitutus est et in ceteris provinciis primatus habeant ecclesiæ civitatum ampliorum.

RECENSION GAULOISE

DE PRIMATU ECCLESIÆ ROMANÆ

Ecclesia Romana semper habuit primatum. Teneat autem et Ægyptus, Libyæ et Pentapolis, ita ut episcopus Alexandriæ horum omnium habeat potestatem, quoniam et Romano episcopo hæc est consuetudo. Similiter autem et qui in Antiocha contitutus est. Itaque et in ceteris provinciis privilegia salva sint Ecclesiarum.

Dans les recensions gauloises on trouve nommées après l'Égypte (ainsi que dans l'original) la Lybie et la Pentapole, et à ce trait de ressemblance

avec le grec il faut en joindre un autre, le tour de la phrase finale qui rappelle le tour même de la phrase grecque : καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπαρχίαις τὰ πρεσβεῖα σώζεσθαι ταῖς ἐκκλησίαις.

Il nous reste à démontrer que ces différences entre le ms. de Chieti, la version isidorienne et la recension gauloise viennent d'un remaniement postérieur.

Voici en quels termes le légat du pape, Paschasinus de Lilybée, énonça les 6e et 7e canons de Nicée, dans la XVIe session du concile de Chalcédoine [1].

Paschasinus vir reverentissimus episcopus vicarius sedis apostolicæ dixit : Trecentorum decem et octo sanctorum patrum : Antiqua consuetudo servetur per Egyptum ita ut

Paschasinus reverentissimus episcopus vicarius sedis apostolicæ dixit : Trecentorum decem et octo sanctorum patrum canon sextus : Ecclesia Romana semper habuit primatum; teneat autem et Ægyptus ut

*episcopus Alexandriæ omnium habeat potestatem quoniam et Romano episcopo hæc est consuetudo. Similiter autem et qui in Antiochia constitutus est. Et in ceteris provinciis primatus habeant ecclesiæ civitatum aliarum *. Per omnia autem manifestum sit ut † si quis præter voluntatem metropolitani episcopi fuerit ordinatus quia hunc statuit hæc sancta synodus non debere esse episcopum. Sane si communionem ** consensu †† rationabiliter probato et secundum ecclesiasticam regulam statuta *** duo aliqui aut tres contentione sua contradicunt †††, illa opteneat sententia in qua plures fuerint numero sacerdotes. Quoniam mos antiquus optenuit et vetus[ta] traditio ut Heliæ id est Hierosolymorum episcopo deferatur, habeat consequenter honorem suum, sed et **** metropolitano sua dignitas salva sit.*

(**ampliorum*, Maassen ; († *quod*, Maassen ; (** *communi omnium*, Maassen ; (†† *et* (add.), Maassen ; (*** *statuto*, Maassen ; (††† *per contentionem suam contradicant*, Maassen ; (**** *et*, om. Maassen.

1. Maassen, *op. cit.*, p. 20, avait donné ce texte d'après Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. VII, col. 443, en le comparant avec les variantes de Baluze. Le texte grec, tel qu'on le trouve dans Mansi, col. 444, est fait sur une version latine. Nous donnons ici la version établie par C. H. Turner, *Eccles. occid. monum. juris antiquissima*, 1904, t. I, p 148 : *Appendix VII* d'après 1° *Syllogen codicis nostræ Dominæ Parisiensis sive antiquiorem* ; 2° *Rustici syllogen anno 550 evulgatam*. On trouvera les variantes dans Turner, *op. cit.*, p. 148. Nous donnons à la suite du texte les variantes de celui que nous transcrivons avec celui de Maassen afin de conserver son sens à la discussion.

Jusqu'aux mots *civitatum ampliorum* nous avons la rédaction d'après le ms. de Chieti, tout le reste d'après la rédaction primitive de la version isidorienne. La liaison dans un même canon de ces deux versions est d'une grande importance pour l'histoire de la rédaction des canons de Nicée conservés dans les recueils gaulois. Un fait de cette nature nous conduit à admettre que le légat Paschasinus a fait usage d'une rédaction identique. Les dissemblances ci-dessus indiquées entre les recueils gaulois et le recueil du ms. de Chieti dans la première partie du canon 6e et la rédaction primitive de la version isidorienne dans la deuxième partie de ce canon, Paschasinus les a ignorées. Bien plus, les deux formes se retrouvent sans altération dans la version dont il fait usage. Il suit de là que la liaison des deux versions, telle qu'elle se trouve dans les recueils gaulois, est plus ancienne chronologiquement que leurs rédactions différant l'une de l'autre.

Il va de soi qu'une conclusion de cette nature ne se peut restreindre au seul canon 6e ; il faut donc admettre que la même main qui emprunta à la version du ms. de Chieti la première partie du canon 6e, transporta de cette version dans la version isidorienne les rubriques et la division des canons. Ce n'est que plus tard que fut entrepris, à l'aide du texte grec original, un remaniement du texte intégral.

Avant d'aller plus loin il nous faut indiquer quelques modifications qui distinguent entre eux les divers recueils gaulois, c'est-à-dire : 1° le recueil de Quesnel [1], 2° le recueil du ms. de Saint-Maur, 3° le recueil du ms. Hardy dont nous ne possédons plus, touchant les canons de Nicée, que le relevé des rubriques cité par Ph. Labbe [2].

La première différence regarde le dernier canon, qui manque dans le recueil de Quesnel et qu'on lit dans les deux autres recueils. Le ms. de Saint-Maur fait voir que ce canon est une addition postérieure. En effet, dans ce ms. le texte est précédé par un relevé des rubriques, relevé dans lequel le dernier canon est omis, d'où l'on peut induire que l'omission se représenterait dans le texte primitif. Dans le recueil du ms. Hardy le canon est mentionné — il est vrai qu'on peut se demander si les rubriques données par Labbe sont établies d'après un relevé mis en tête du texte ou bien, ce qui est plus probable, d'après le texte même [3].

La deuxième différence c'est que les dix-neuf canons se répartissent dans le recueil de Quesnel sous vingt-six numéros [4] et dans le recueil de

1. Les trois mss. d'Einsiedeln *205*, de Saint-Gall *682* et de Paris *2400* dans lesquels la même rédaction ne présente aucune trace de liaison avec une autre collection, concordent pleinement avec le recueil de Quesnel.

2. Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 684.

3. Nous verrons ailleurs que l'addition du dernier canon est faite dans ce recueil d'après une collection des canons rédigée conformément à la vulgate de la version isidorienne.

4. Can. 2-27. Les pièces qui précèdent les canons forment le titre Ier.

Saint-Maur sous vingt numéros [1]. Cette différence ne doit pas être imputée au ms. de Chieti. Dans le recueil de Saint-Maur comme dans celui de Quesnel, les dix-neuf canons sont répétés par les rubriques en vingt-six articles. Lorsqu'un canon est scindé en plusieurs articles on ne trouve, dans l'un et l'autre recueil, qu'un numéro devant le premier de ces articles et il manque devant les autres articles. Dans le relevé qui, dans le recueil du ms. de Saint-Maur, précède le texte des canons, les rubriques des divers articles d'un même canon sont ramenées à une seule [2]. Le fait de ce numérotage variant d'un recueil à l'autre porte à croire que, à l'origine, les articles distincts n'étaient pas numérotés. Le recueil du ms. de Chieti et celui de Quesnel diffèrent l'un de l'autre pour le numérotage [3], d'où il suit que le numérotage tel que nous le trouvons dans le recueil de Quesnel, ne lui appartient pas en propre, mais qu'il est spécial à la collection. On s'explique ainsi qu'à Chalcédoine le légat Paschasinus n'ait pas cité le canon 6e d'après la manière de compter du recueil de Quesnel, mais d'après celle de l'original.

Quant au lieu d'origine et à l'antiquité de la version isidorienne, on remarquera que, dans sa forme primitive, elle ne se rencontre que dans deux recueils d'origine italienne et l'un d'eux a fait partie des plus anciens recueils. De même la version vulgate a été conservée dans trois anciens recueils italiens entièrement indépendants les uns des autres. Il est bien évident que cette version s'est rencontrée de bonne heure en Italie. Il est très probable qu'elle a été plus anciennement répandue dans ce pays, puisque ce n'est que dans des recueils italiens qu'elle apparaît dans sa forme originale.

Le premier témoignage certain que nous ayons de l'utilisation de la version isidorienne est fourni par un concile tenu à Riez, en 439. Son 3e canon contient un passage du canon 8e de Nicée. La citation, sans être littérale, ne permet pas de mettre en doute l'utilisation de la version isidorienne. En effet, les expressions ici employées de *parochiæ* et *chorepiscopi* ne se rencontrent ensemble que dans cette seule version. Voici d'ailleurs le texte du canon de Riez : *Quod ergo in quibusdam schismaticis magis quam hæreticis recipiendis* Nicænum *Concilium statuit a singulis per*

1. Le canon 6e porte les numéros 6 et 7 ; les canons 10e et 11e sont ramenés à un seul sous le n. 9 ; le canon 16e porte les numéros 16 et 17. Dans la mention du ms. de Hardy, Labbe donne le relevé sous vingt numéros et il fait entrer le canon 20e en ligne de compte.

2. Ce n'est pas le cas pour le relevé du ms. de Hardy. On n'y trouve que les rubriques relatives au premier article de chaque canon pris isolément. Il est vrai qu'en marge de la version isidorienne (Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 685 sq.) on a donné les rubriques des articles suivants.

3. Dans le ms. de Chieti le canon 1er est devenu 3e et 2e dans le recueil de Quesnel. Le dernier canon est chez l'un 28e chez l'autre 27e.

territoria sua hoc etiam præsens conventus in hoc statuit ab omnibus debere servari id est ut cuicumque de fratribus tale aliquid caritatis consilia dictaverint liceat et unam parochiarum *suarum Eccelesiam cedere, in qua aut* chorepiscopi *nomine, ut idem canon loquitur, aut peregrina, ut aiunt, communione foveatur.*

Malheureusement on ne saurait remonter à une date plus éloignée, et particulièrement au sujet du concile de Tolède, tenu en l'an 400, dont les Pères décrétèrent dès le début de conformer leurs résolutions aux prescriptions du concile de Nicée ; on n'a aucune bonne raison de soutenir que ces évêques avaient sous les yeux la version isidorienne [1]. Il n'est même pas probable que le concile de Lérida, de l'année 546, ait fait usage de cette version, il aura eu à sa disposition une version différente, celle que nous appelons *Gallo-hispana*. On n'a donc jusqu'ici nul indice de l'utilisation en Espagne des canons nicéens dans la version isidorienne avant leur admission dans le recueil espagnol. Les plus anciennes collections contenant cette version sont italiennes : on n'a donc pas de raison de n'accepter pas l'Italie comme pays d'origine.

La rédaction, telle qu'elle fait partie des recueils gaulois, existait certainement dans sa forme la plus ancienne vers l'époque du concile de Chalcédoine. On n'est pas en état de prouver que le passage cité du concile de Riez ait eu pour base la même rédaction ; mais il est probable que les conciles des Gaules ont fait usage de la rédaction qu'on rencontre dans les anciens recueils gaulois. Malgré cette circonstance, Maassen ne croit pas ce texte originaire de la Gaule ; il préfère l'attribuer à l'Italie et voici ses raisons : 1° Les sources de cette rédaction qui sont la version isidorienne et la version du manuscrit de Chieti sont d'origine italienne ; 2° le légat Paschasinus était évêque de Lilybée, en Sicile. On peut donc admettre que cette version a été en usage en Italie ou en Sicile vers le milieu du v[e] siècle. Il est infiniment peu probable qu'elle ait été composée en Gaule d'après des sources italiennes ; il faudrait en ce cas lui faire refaire le voyage d'Italie et il est tout à la fois plus simple et plus conforme à l'histoire de supposer que cette version a été rédigée aux lieux mêmes où on retrouve ses sources. C'est de là qu'elle sera passée en Gaule. Le second remaniement, par le moyen duquel la version a reçu la forme sous laquelle nous la rencontrons dans les collections, pourrait alors avoir eu lieu en France.

Aux indications de manuscrits de la version isidorienne données par Fr. Maassen, nous avons ajouté dans ce paragraphe quelques notes plus précises dues aux recherches de M. C. H. Turner. Cet érudit, outre les sources manuscrites indiquées ci-dessus, a fait usage des textes suivants :

Ms. de Paris, *lat. 12097*, vi[e] s. ; fol. 62[a].
Ms. de Munich, *lat. 5508*, ix[e] s. ; fol. 136[b].

1. Les Ballerini, *De ant. coll. can.*, part. II, c. II, n. 14, inclinent à le croire.

Ms. de Toulouse, *364*, VIIe s. ; fol. 56^a.
Ms. de Paris, *lat. 12444*, IXe s.

V. INTERPRETATIO CODICIS INGILRAMI. — Ce texte a été désigné par Maassen sous le nom de ms. de Chieti ou ms. des Théatins. M. Turner lui a donné le titre sous lequel nous l'inscrivons ici ; il le croit d'origine romaine ou italienne et l'assigne au IVe siècle. C'est à cette rédaction que le légat Paschasinus emprunta, en 451, le texte des canons 6 et 7.

Elle a été utilisée pour la rédaction de la version isidorienne contenue dans les recueils gaulois et doit être par conséquent antérieure au concile de Chalcédoine. La soi-disant *Interpretatio Prisca* des canons de Nicée a été tirée de celle-ci et de l'*Interpretatio Attici*. Voici la tradition manuscrite :

Ms. d'Ingilrami Teatini, *Vatic. Reg. 1997* ; IX s. ; fol. 39 *b*.

M. Turner a joint à cette rédaction un bref résumé d'après de nouveaux manuscrits ; il s'exprime à ce sujet en ces termes : *Canonum nicœnorum exstant apud epitomen Hispanam compendia duo, quorum alterum conicio ab interpretatione pendere codicis Ingilrami* (*op. cit.*, p. 113).

Cette version s'écarte sur plusieurs points de l'original. D'abord dans la répartition des canons. Les 2e, 4e, 5e, 16e et 19e canons sont tous scindés en deux parties, le 6e canon en trois parties. Enfin le 20e canon manque. Les pièces qui précèdent les canons ayant reçu les numéros I et II, il suit que l'ensemble se présente dans une suite de vingt-huit numéros. Le canon 18e de l'original se trouve placé entre le 13e et le 14e. Enfin la rédaction du canon 6e, au moins dans sa première partie, s'écarte notablement de l'original, ainsi qu'on l'a vu dans le texte donné plus haut. La présence de cette version [1] dans une collection italienne nous invite à en placer l'origine en Italie avec d'autant plus de vraisemblance qu'on n'a aucune raison de présenter et aucun argument pour soutenir une hypothèse différente.

VI. INTERPRETATIO QUÆ DICITUR GALLO-HISPANA. — Cette version des canons nicéens nous a été transmise intégralement par la collection du ms. de la Bibliothèque de Bourgogne, à Bruxelles. Cette version consiste essentiellement en une combinaison de deux rédactions qui sont : l'*interpretatio quæ dicitur gallica* et la *paraphrasis Rufini*. M. Turner la juge du Ve siècle, antérieure au IIe concile d'Arles, vers 455. Voici la tradition manuscrite :

Ms. de Bruxelles (bibl. Bourgogne) *8780-8793* ; IX s. ; fol. 70 *a*.
Paris *lat. 1454* ; IX-X s.
Reims *671* ; IX s. ; fol. 6 *a*.
Cologne (bibl. capitulaire) *XCI* ; VIII s.

1. Publiée par les Ballerini, dans S. Leonis, *Opera*, t. III, col. 567 sq.

Le manuscrit de Bruxelles porte (p. 238 *b*) la souscription suivante : *Expliciunt canones CCCXVIII episcoporum Niceni, transcripti in urbe Roma de exemplaribus sancti Innocenti episcopi, amen.* M. Turner estime que cette souscription est exacte.

Outre les ms. Paris *1454* et Reims *671*, le canon 3[e] se lit dans les ms. Paris, *lat. 3842 a* et Paris *lat.*, *3841*.

Maassen, *op. cit.*, p. 910-914, a édité la version *gallo-hispana* d'après le ms. de Bruxelles et le ms. Paris *lat. 1454*.

Les ms. Paris *lat. 1454* et *3842 a* renferment, outre le précieux recueil de Quesnel, des pièces d'origine gauloise, le ms. Paris *lat. 3841* donne le canon 8[e] avant la collection Dionysio-Hadriana. La collection systématique du ms. d'Angers et du ms. d'Hérouville contiennent un fragment du canon 13[e]. Ces deux collections sont d'origine gauloise.

Le plus ancien vestige d'utilisation de cette version se trouve dans les *Statuta Ecclesiæ antiqua* [1] rédigés en Gaule après le I[er] concile de Vaison. tenu en 442, et avant le II[e] concile d'Arles, tenu en 506. L'étude approfondie à laquelle M. Malnory s'est livré à propos de ce recueil [2] lui a permis d'en attribuer la composition à saint Césaire, évêque d'Arles, tout au début de son épiscopat, avant le concile d'Agde, c'est-à-dire entre 503 et 506. Le canon 18[e] de Nicée porte, entre autres prescriptions, un décret relatif aux diacres qui, désormais, recevront la communion après les évêques et les prêtres. Dans notre version, le grec qui porte : κἀκεῖνο δὲ ἐγνωρίσθη, ὅτι ἤδη τινὲς τῶν διακόνων καὶ πρὸ τῶν ἐπισκόπων τῆς εὐχαριστίας ἅπτονται ; est rendu très faussement de la manière suivante : *Et illud compertum esse, quod aliquanti diacones præsentibus episcopis et presbyteris eucharistiam corporis populo tradant.* Précisément ce passage si mal interprété a été de nouveau utilisé pour la rédaction du 58[e] canon des *Statuta : Ut diaconus præsente presbytero eucharistiam corporis Christi populo, si necessitas cogit, jussus eroget.*

Le II[e] concile d'Arles a, lui aussi, fait usage de cette version. Le canon 18[e] de Nicée reparaît dans le canon 15[e] d'Arles ainsi conçu : *In secretario diacono inter presbyteros sedere non liceat, vel* corpus Christi præsente presbytero tradere non præsumat. *Quod si fecerit* ab officio diaconatus *abscedat*. Et ce qui suit : *quam præsumptionem sancta synodus submovere ab Ecclesia jubet... Si quis vero obtemperare noluerit, deponatur etiam ab officio diaconii* [3].

Hors des frontières de la Gaule, nous retrouvons cette version en Espagne. Les Pères du concile de Lérida, tenu en 546, en font usage.

1. Les Ballerini dans S. Leonis, *Opera*, t. III, col. 653 sq. ; Maassen, *op. cit.*, p. 382-394.
2. A. Malnory, *Saint Césaire, évêque d'Arles, 503-546*, in-8, Paris, 1894, p. 50.
3. Dans le canon 16 du même concile d'Arles, *Photinianos sive paulinianistas* etc., le mot *photinianos* est emprunté soit au canon 19 de Nicée d'après l'*Interpretatio gallo-hispana* ou bien d'après la *Paraphrasis Rufini*.

La fin du canon 9ᵉ porté par ce concile est empruntée presque littéralement au canon 11ᵉ de Nicée d'après l'*Interpretatio gallo-hispana*. Ce canon 9ᵉ prescrit de s'en tenir, à l'égard des prévaricateurs, aux décisions de Nicée ; or voici en regard du texte grec original de Nicée le texte de la *Gallo-hispana* et le texte du concile de Lérida :

CONCILE DE NICÉE	VERSION GALLO-HISPANA	CONCILE DE LÉRIDA
Can. 11 : ἑπτὰ ἔτη ὑποπεσοῦνται· δύο δὲ ἔτη χωρὶς προσφορᾶς κοινωνήσουσι τῷ λαῷ τῶν προσευχῶν.	Can. 11 : *septem annis inter caticumenos orent et duobus inter baptizatos et postea moderacione et clementia episcopi fidelibus in oblacione et eucharistia communicent.*	Can. 9 : *septem annis inter catechumenos orent et duobus inter catholicos et postea moderatione et clementia episcopi fidelibus in oblatione et eucharistia communicent.*

Sauf le changement de *baptizatos* en *catholicos* la conformité des deux textes est complète et elle est d'autant plus décisive que la différence entre la traduction et l'original est moins considérable.

Dans l'*interpretatio gallo-hispana* la répartition des canons ne concorde pas entièrement avec l'original. Les 11ᵉ et 12ᵉ canons sont ici réunis en un seul canon, du 19ᵉ on en a fait deux. Le dernier canon, sur la génuflexion, manque. Le début du 6ᵉ est ainsi libellé : *Et ut antiquus mos maneat [per] Ægyptum, Liben, Pentapolim, [ut] Alexandriæ episcopus habeat potestatem, sicut urbis Rome episcopus habet vicinas sibi provincias et Anthiociæ totam Cœlem.*

A la fin des canons de Sardique qui, on se le rappelle, sont en quelque sorte soudés aux canons de Nicée, on lit la clause que voici et que nous avons déjà transcrite au début de ce paragraphe : *Expliciunt canones CCCXVIII patrum Niceni transcripti in urbe Roma de exemplaribus sancti Innocenti episcopi. Amen.* M. Turner admet l'exactitude de cette indication, tandis que Maassen pense qu'elle ne peut s'expliquer que de Sardique et que la version n'est pas celle dont s'est servi Innocent Iᵉʳ, version dont ses décrétales nous ont conservé quelques fragements.

VII. Interpretatio quæ dicitur Gallica. — La tradition manuscrite de cette rédaction est représentée par :

Ms. de Cologne (bibl. capitulaire) *CCXII* ; viiᵉ s. ; fol. 7 *a*.
Paris *lat. 3838* ; xᵉ s. ; fol. 4 *a*.

Ce dernier ms. contient principalement la recension *Dionysio-Hadrianea* encadrée par un certain nombre de documents relatifs au droit canon. Immédiatement avant la susdite collection se lisent les canons de Nicée dans la version gauloise et les canons du Iᵉʳ concile d'Arles, de l'année 314.

Des canons isolés se trouvent encore dans les mss. suivants :

Ms. de Paris *lat. 12444* [1] ; IX s.
— Paris *lat. 1454*.
— Paris *lat. 3842 A*.
— Bruxelles (bibl. Bourgogne) *8780-8793* ; IXe s.

Le ms. *12444* contient les canons 1, 2 *bis*, 4, 8, 9, 16 ; les mss. *1454* et *3842 A* contiennent le canon 6e ; enfin le ms. de Bruxelles donne la fin du canon 5e.

Les diverses combinaisons que nous trouvons de cette version sont toutes d'origine gauloise. Elle est à coup sûr une des plus importantes. M. Turner, qui vient d'en éditer pour la première fois le symbole, la fait remonter au IVe siècle. *Interpretationis quæ Gallica vocatur*, dit-il à son sujet, *auctorem hominem fuisse priscum (quarti scilicet sæculi) ex eo potissimum patet quod res proprie christianas per vocabula singularia et ab iis quæ communiter in usum venerunt valde discrepantia repræsentat* [2] ; et il rapporte les exemples suivants : *conventiculum*, *conventus*, *synodus*, jamais *concilium ; constituere*, jamais *ordinare ; plebs*, jamais ni *populus* ni *laicus* ; *qui in canone*, jamais *clericus ; qui in metropoli*, jamais *metropolitanus ; gratia* ou *oblatio*, jamais *eucharistia* ni *sacramentum* (ni, en ce sens, *communio*) ; *a communione excludere, separare*, une fois *excommunicare* ; *legi audientiam accommodare*, jamais *catechizari* ; *audiens*, à côté de *catechumenus ; correctio*, pour *conversio ;* dans le symbole, *unicus* au lieu de *unigenitus*, *corpus adque figuram hominis suscepit* (*incarnatus est et homo factus est*). L'intérêt de cette rédaction est, on le voit considérable.

La version gauloise a été, ainsi que la précédente, utilisée par les Pères du IIe concile d'Arles dont le canon 6e est une répétition presque littérale d'un passage du canon 6e de Nicée dans ladite version. Voici les textes :

VERSION GAULOISE	IIe CONCILE D'ARLES
Can. 6 : *Illud autem ante omnia clareat, quod si quis sine conscientia eius, qui in metropoli consistit, constitutus fuerit episcopus, eum magna synodus statuit non oportere esse episcopum.*	Can. 6 : *Illud autem ante omnia clareat eum, qui sine conscientia metropolitani constitutus fuerit episcopus juxta magnam synodum esse episcopum non debere.*

On ne saurait déterminer avec précision de quelle rédaction ont fait usage les Pères du concile de Valence, tenu en 374, qui mentionnent dans leur canon 3e les canons de Nicée [3].

1. Parfois désigné sous le titre de *Codex sylloges systematicæ S. Germani de Pratis Parisiensis*.
2. C. H. Turner, *op. cit.*, p. 178.
3. Ont-ils eu sous les yeux la version isidorienne, la version gallo-espagnole

Ici encore la rédaction présente les canons suivant une répartition différente de celle du texte original. Les canons 5e et 6e, de même que les canons 11e et 12e, sont réunis en un seul. Le dernier canon, relatif à la génuflexion, manque.

VIII. INTERPRETATIO QUÆ DICITUR PRISCA. — Cette version représente une combinaison de l'*Interpretatio Attici* et de l'*Interpretatio codicis Ingilrami* ; la date de sa rédaction reste incertaine entre le ve et le vie siècle. Publiée par Christophe Justel en 1661 d'après un unique ms. cette version a été donnée par Turner d'après le même ms. et quatre autres formant deux sources nouvelles du texte. Voici cette tradition manuscrite :

Ms. d'Oxford-*Bodleianus 101* ; viie s. ; fol. 11*b*.
1° Barberini, *XIV, 52* ; ix-xe s. ; fol. 9*b*.
2° Vatican *1342* ; ix-xe s. ; fol. 18*a*.
3° Florence-Laurentienne, *bibl. ædil. eccl. 82* ; xe s. ; fol. 7*b*.
Ms. de Vérone (bibl. capitulaire) *LX (58)* ; xiie s. ; fol. 42*a*.

Nous allons donner le détail des emprunts faits aux sources mentionnées pour la rédaction de la Prisca.

Can. 1 et 2 : empruntés intégralement à l'*Int. Attici*.

Can. 3 : depuis le début jusque *virgines* (ms. de Chieti) ; le reste (*Int. Attici*).

Can 4 : depuis le début *episcopum* (ms. de Chieti) ; la suite jusque *convenientes* (*Int. Attici*) ; d'ici jusqu'à *præsentes* le reste jusqu'à la fin, sauf une légère différence (*Int. Attici*).

Can. 5 : intégralement à l' *Int. Attici*.

Can. 6 : le début est composé au moyen des deux versions sauf les mots *ut suburbicaria loca et omnem provinciam suam* (al. *sua*) *sollicitudine gubernet* qui sont une intercalation indépendante. Le terme *suburbicaria loca* se rencontre dans l'*interpretatio Cæciliani*. La phrase suivante depuis *Similiter* jusqu'à *ecclesiis* est empruntée tout entière à l'*Int. Attici* ; la suite jusque *episcopum* (ms. de Chieti) ; le reste (*Int. Attici*).

Can. 7 : emprunté littéralement au ms. de Chieti.

Can. 8 : le début jusque *manifestum sit* (ms. de Chieti) ; la suite jusque *episcopum* (*Int. Attici*) ; les derniers mots : *ut non videantur in una civitate duo episcopi esse* (ms. de Chieti).

Can. 9 et 10 : composés au moyen des deux versions mélangées.

Can. 11 (11 et 12 dans l'original) : le début jusqu'à *Licinii* (*Int. Attici*) ; la suite jusque *protestati jacebunt* (ms. de Chieti) ; d'ici jusque *tempus cons-*

ou la version gauloise, il est impossible de le reconnaître et la date du concile donnerait à une détermination une importance considérable. Quoi qu'il en soit, il est assuré que la *paraphrasis Rufini* ne peut être en question car sa rédaction est certainement postérieure à l'assemblée de Valence.

titutum auditionis (*Int. Attici*) ; d'ici jusque *impertiri* (ms. de Chieti); le reste (*Int. Attici*).

Can. 12 (13) : *Int. Attici*, avec une légère différence vers le milieu.

Can. 13 (14) : ms. de Chieti.

Can. 14 (15) : *Int. Attici* sauf le mot *frequentem* au lieu de *grandem* emprunté au ms. de Chieti.

Can. 15 et 16 (16) : le can. 15 est de l'*Int. Attici* jusqu'à la dernière phrase qui appartient ainsi que le can. 16 au ms. de Chieti.

Can 17 : *Int. Attici*, sauf les mots *ex hoc contractu... exigens* empruntés au ms. de Chieti [1], à moins qu'ils ne soient une intercalation indépendante.

Can. 18 : dès le début jusque *porrigant* (*int. Attici*) ; le reste (ms. de Chieti).

Can. 19 et 20 (19) : dès le début du can. 19 jusque *in ordine clericorum* (ms. de Chieti), le reste (*Int. Attici*), sauf un court passage pris au ms. de Chieti.

Can. 21 : *Int. Attici*.

Dans le ms. du Vatican *1342* le catalogue épiscopal est suivi de la fixation de la date et ensuite vient à titre de *visa*, la signature d'Atticus avec la *Regula formatarum* qui lui appartient très vraisemblablement. Dans le ms. de la bibliothèque Bodléienne dont Justel s'était jadis servi, le 3ᵉ quaternion qui se termine vers la moitié du catalogue épiscopal est suivi d'une lacune. Il est à peu près hors de doute que ce deuxième recueil auquel la *Prisca* a emprunté sa recension des canons de Nicée contenait en outre les pièces susdites, puisque le compilateur de la *Prisca* les a trouvées dans son exemplaire de l'*Interpretatio Attici* et que ce n'est pas le compilateur du ms. *Vatic. 1342* qui a pu les y ajouter. Ces pièces étant omises dans l'*Hispana* et dans les exemplaires corrects de l'*int. Attici* nous ne les possédons que par l'intermédiaire de la *Prisca* [2].

Cette compilation semble être d'origine italienne ; elle ne se rencontre en effet que dans deux collections italiennes. Une des deux rédactions entrées dans sa composition, l'*Interpretatio Attici*, étant immédiatement postérieure au concile de Carthage, tenu en 419, on a, de ce fait, la limite *maximum* de l'antiquité de la *Prisca*.

1. Dans la *Prisca* on lit : *ex hoc contractu aut quovis modo tale negotium gerens aut dimidium exigens*. Dans le ms. de Chieti le texte est falsifié ; d'après la copie des Ballerini le passage correspondant serait : *aut quomodo aut extra legatione agens rem aut res quam expetens*. Dans l'*Int. Attici* les mots correspondants manquent totalement.

2. La *Regula formatarum*, la fixation de la date et le *visa* d'Atticus se retrouvent dans la collection *Hadriana* augmentée et dans les manuscrits suivants de l'*Hadriana* : Ms. *Sessorian. LXIII* ; Ms. lat. Munich *3860a* ; Ms. de Vienne *501*. Les canons ne s'y trouvent pas.

IX. Interpretatio Dionysii Exigui prima et interpretatio altera. — Denys le Petit rédigea pour sa collection canonique une version des canons de Nicée. Denys trouvant insuffisante la recension représentée pour nous par la collection Quesnel entreprit de la remplacer non sans s'imposer une nouvelle collation avec le texte grec. M. Turner est le premier à l'éditer d'après la tradition manuscrite dont voici le détail :

Ms. de Paris *lat. 12097* (olim Corbie) ; VIe s. ; fol. 225*a*.
Gotha *I, 75* (olim Murbach) ; VIIe s. ; fol. 113*b*.
Vatican *Palat. 577* (olim Mayence) ; VIIIe s. ; fol. 17*b*, 24*b*.
Milan *Ambros. S. Sup. 33* (olim Bobbio) ; fin IXe s. ; fol. 14*b*, 33*a*.

L'*Interpretatio altera* est en réalité une seconde édition du texte précédent dont elle diffère assez peu ; celle-ci est depuis longtemps connue. En voici la tradition manuscrite :

Ms. de Saint-Pétersbourg *F. II 3* (olim *Claromontanus*) ; VIIe s. ; fol. 5*b*, 42*b*.
Toulouse, bibl. publique *364* (I 63) ; VIIe s. ; fol. 8*a*, 2*a*.
Albi, bibl. publique *2* ; fin IX s. ; fol. 16*a*.
Paris *lat. 3837* ; IXe s. début ; fol. 2*b* ; 15*b*.
Oxford, bibl. Bodl. *103* ; Xe s. ; fol. 2*b*, 13*a*.
Vatican *5845* ; VIIIe s. ; fol. 1*b*, 10*b*.
Paris *lat. 3845* ; Xe s. ; fol. 10*a*.
Paris *lat. 1536* ; Xe s. ; fol. 49*a*.
Vatican *Palat. 485* ; IXe s. ; fol. 64*a*.
Bibl. Victor Emman. *2102* (olim Sessorianus LXIII) ; fin VIIIe s. ; fol. 9*b*.
Cologne (bibl. capitulaire) *CCXII* ; VIIe s. [2].

Famille manuscrite issue de l'exemplaire envoyé par le pape Hadrien à Charlemagne, en 774 :

Ms. de Saint-Paul-de-Carinthie *6 (34)* ; début du IXe s. ; fol. 13*a*.
Paris *lat. 11710* ; daté de 805 ; fol. 17*a*.
Berne, *89*, fin VIIIe s. ; fol. 18*b*, 38*a*.
Würsbourg, bibl. de l'Université, *mp. th. f. 3* : VIII-IXe s. ; fol. 5*a*.
Cologne (bibl. capitul.) *CXVI* ; début du IXe s. ; fol. 6*b*.
Cologne (bibl. capitul.) *CXV* ; écrit avant 819 ; fol. 3*a*, 25*a*.

A ces sources vient s'ajouter le *Breviarium canonicum* de Cresconius qui cite tous les canons de Nicée à l'exception du 7e ; en voici la tradition manuscrite :

Ms. d'Oxford, bibl. Bodl. laud. misc. *436* ; début du IXe s.
et l'édition de Justel : *Bibliotheca Juris canonici veteris*, I app., p. XXXIII ; in-fol., Lutetiæ, 1661 ; *P. L.*, t. LXXXVIII, col. 829.

X. Paraphrasis Rufini. — Rufin d'Aquilée a composé une *Historia ecclesiastica* destinée à faire suite à l'écrit d'Eusèbe de Césarée portant le

1. Additions en marge ou en interligne dans ce manuscrit par une main différente, mais contemporaine, on trouve ainsi les canons 6, 7, 11, 12, 16 ; cf. Turner, *op. cit.*, p. 196, 247, 249.

même titre. Il y a introduit une abréviation des canons de Nicée dans le l. X, c vi. Cet ouvrage remonte au commencement du ve siècle. La tradition manuscrite nous a conservé l'*Interpretatio* appelée aussi *Paraphrasis abbreviata* dans deux familles distinctes : les mss. des canons et les mss. de l'*Historia ecclesiastica*.

1° Mss. des canons.

Ms. de Paris *lat. 12097* (ol. Corbie) ; vi^e s. ; fol. 182 *a*.
Cologne (bibl. capital.) *CCXII* ; viie s. ; fol. 125 *a*.
Vatican 574 (ol. Lorsch) [1] ; ix^e s. ; fol. 4 *a*.
Toulouse, bibl. publique (ol. Albi) *364 (I, 63)* ; vii^e s. ; fol. 18 *b*.
Paris *lat. 2796* (ol. Bigot) ; ix^e s. ; fol. 108 *a*.
Munich (ol. Freisingen) *6243* [2] ; viii^e s. ; fol. 192 *b*.
Cologne (bibl. capitul.) *XCI* [3] ; viii^e s.

2° Mss. de l'*Historia ecclesiastica*.

Ms. de Paris *lat. 18282* ; viiie s. ; fol. 219 *a*.
Einsiedeln *347* [4] ; viiie s. ; fol. 214 *a*.
Paris *lat. 11738* ; ixe s. ; fol. 175 *a*.
Vatican *Palat. 822* ; ixe s. ; fol. 151 *a*.
Lucques (bibl. capitul.) *490* ; viiie-ixe s. ; fol. 119 *b*.

M. Turner a été le premier à se servir de la source offerte par les mss. ci-dessus (1°), et, d'après eux, il a rétabli l'intitulé suivant : *Incipiunt canones Nicæni CCCXVIII episcoporum scripti in urbe Roma de exemplaribus sancti episcopi Innocenti*. Cet intitulé peut être rapproché utilement de celui que nous avons rencontré dans l'*Interpretatio quæ dicitur Gallo-hispana* et que nous transcrivons de nouveau : *Expliciunt canones CCCXVIII episcoporum Niceni transcripti in urbe Roma de exemplaribus sancti Innocenti episcopi. Amen* [5]. On voit ainsi que les deux rédactions, la *Gallo-hispana* et la *paraphrasis Rufini*, ont été envoyées en Gaule par Innocent Ier à une époque rapprochée de celle de la publication de l'*Historia ecclesiastica*. Maassen n'admettait pas la portée historique des mentions que nous venons

1. Le ms. de Gotha *I, 85*, du ixe siècle paraît être la copie du ms. *Vatic. 574* ; il comprend les canons 1-7 incl., 11e, 14e, 21e.

2. Comprend les canons 1e, 3e, 10e, 11e, 16e, 17e.

3. Comprend les canons 1e, 4e, 5e (la fin seulement), 7e, 10e, 11e, 16e-22e.

4. Contient de simples extraits, sans les canons.

5. Ms. Bruxelles, bibl. de Bourgogne, *8780*, cf. Turner, *op. cit.*, p. 238. Dans le ms. de Cologne *CCVII* on lit : *Incipiunt capitula canonis Nicæni CCCXVIII episcoporum scripta in urbe Roma de exemplaribus sancti episcopi Innocenti*, même formule dans le ms. de Toulouse (Albi) ; dans le second résumé qui précède le recueil des canons dans le ms. de Corbie on lit : *Capitula canonum CCCXVIII [episcoporum] de exemplaribus papæ Innocenti*. Enfin dans l'*Epitome hispana* on lit dans l'abrégé : *Capitola Nicheni data ab Innocentio papa*, et dans le corps même de l'épitome : *De epistola Innocentii papæ*.

de transcrire [1], M. Turner est d'un avis opposé et nous ne voyons, pour notre part, aucune raison de ne pas nous y ranger.

La *Paraphrasis Rufini* a été abrégée dans l'*Epitome hispana* dont voici la tradition manuscrite.

Ms. de Vérone (bibl. capital.) *LXI (59)* ; VII-VIIIe s. ; fol. 16 *a*.
Lucques (bibl. capital.) *490* ; VIII-IXe s. ; fol. 291 *a*.
Vatican *5751* ; Xe s. ; fol. 33 *a*.

Le IIe concile d'Arles a fait usage de la *Paraphrasis* parallèlement aux deux versions gauloises. Dans l'affaire de Contumeliosus, Césaire d'Arles lui emprunte littéralement le canon 9e.

Ainsi que dans plusieurs versions, le dernier canon manque dans la *Paraphrasis Rufini*. Quant aux dix-neuf autres ils sont répartis sous vingt-deux numéros ; le canon 6e est scindé en deux parties ainsi que le canon 8e ; les canons 9e et 10e sont au contraire ramenés à un seul ; les canons 16e et 19e sont chacun divisés en deux parties.

XI. Fragmentum Frisingense. — Maassen a publié le premier, d'après un manuscrit de Munich, jadis à Freisingen, un fragment intitulé : *Incipit Nicenum concilium* qui précède immédiatement la collection canonique contenue dans le ms. Ce fragment comporte une rédaction des canons 15e-19e de Nicée répartis en dix articles numérotés de 1 à 10, auxquels viennent s'ajouter sans nouveau titre et sous le même numérotage les canons de Sardique. Ce même fragment se retrouve sur une feuille unique attachée parmi les canons de Sardique dans le ms. de Diessen. Voici la tradition manuscrite :

Ms. de Munich (ol. Freisingen) lat. *6242* ; VIIIe s. ; fol. 5 *a*.
Munich (ol. Diessen) lat. *5508* ; IXe s. ; fol. 12 *a*.

Maassen s'interdit toute espèce de conjecture sur la provenance et la date de cette rédaction.

XII. Interpretatio e codice sylloges systematicæ S. Germani de Pratis, aujourd'hui Bibl. nationale lat. *12444* (olim *Sangerm. 938*) du IXe siècle.

Ce recueil contient les canons de Nicée en majeure partie d'après la version gauloise. La version isidorienne a été mise à profit une fois et la *Paraphrasis Rufini* une fois également. Le 13e et le 20e canons sont pris

1. Les Ballerini, dit-il, qui ne connaissaient que la seule *Epitome hispana*, tenaient l'indication susdite pour une méprise de l'abréviateur qui avait sous les yeux un exemplaire dans lequel les canons de Nicée dans la *paraphrasis Rufini* se lisaient peut-être à la suite d'une lettre du pape Innocent Ier. Mais la rencontre de cette même indication dans les recueils énumérés dans la note précédente rend cette explication notoirement insuffisante.

dans une version inconnue ; le canon 1er est désigné comme *cap. XX*, le dernier canon comme *cap XXI*.

XIII. Epistolæ pontificum romanorum. — L'Église de Rome accepta la version des canons de Nicée telle que l'avait donnée dans sa collection Denys le Petit. Reste à savoir de quelle version on avait jusqu'alors fait usage à Rome ? Rien n'oblige ni même invite à croire qu'on y eût fait usage d'une version quelconque à l'exclusion de toutes les autres ; néanmoins il n'eût pas été indifférent de déterminer, par les citations contenues dans les Décrétales, la version dont les papes s'étaient servis.

L'autorité du concile de Nicée est fréquemment invoquée dans les plus anciennes Décrétales, mais de telle façon que, dans le plus grand nombre des cas, on n'en peut rien conclure pour la présente investigation. Tout se borne à une allusion au sens du canon et on ne donne pas la citation littérale d'après le texte. Cependant cette règle n'est pas sans exceptions. Ainsi dans la lettre du pape Innocent Ier à Victrice de Rouen : *Etsi tibi frater* [1], on trouve cité un passage du canon 5e ; dans la lettre du même pape aux évêques et aux diacres de Macédoine : *Magna me gratulatio* [2], on cite le début du canon 8e ; dans la lettre de Boniface Ier à l'évêque Hilaire de Narbonne : *Difficile quidem* [3], on donne la fin du canon 4e ; dans la lettre de Félix III (II) à tous les évêques : *Qualiter in Africa* [4], on lit les canons 11e, 13e, 14e. Maassen a confronté toutes ces citations avec chacune des différentes versions et il est parvenu à ce résultat, qu'aucune d'entre elles n'a été utilisée. L'hypothèse des Ballerini [5] d'après laquelle les papes auraient fait usage de l'*Interpretatio Cæciliani* est sans fondement.

XIV. Les différentes rédactions dont nous venons de présenter brièvement l'histoire ont été imprimées dans des recueils où il est parfois malaisé de les soupçonner et de les découvrir ; nous allons énumérer ces références :

I. Int. Cæciliani. — Ballerini, dans S. Leonis Magni *Opera*, in-fol., Venetiis, 1757, col. 581 (*P. L.*, t. lvi, col. 823) d'après le ms. Verone (bibl. capitul.) *LX (58)*. — Fr. Maassen, *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts im Abendlande*, in-8, Gratz, 1870, p. 903, d'après les mss. Munich *lat. 6243*, Vienne *2141*, Würsbourg *Mp. th. f. 146*. — C. H. Turner, *Ecclesiæ occidentalis monumenta juris antiquissima*, in-8, Oxonii, 1904, t. i, p. 104, d'après les mss. et éditions susdites, plus le ms. *Vatic. 1319* et, à partir du canon 14, le ms. Vienne *2141*.

II. Int. Attici. — *Concilia*, édit. Jacob. Merlin, Paris, chez Galiot du Pré

1. Ph. Jaffé, *Epist. roman. Pontif.*, n. 85.
2. *Id.*, n. 100.
3. *Id.*, n. 145.
4. *Id.*, n. 370 ; Thiel, *Epist. roman. Pontif.*, p. 260.
5. *De antiq. coll. can.*, part. II, c. ii, n. 2 sq.

1524, t. I, part. 2, fol. XIII, dans les actes du VI[e] concile de Carthage, de cette collection les canons nicéens ont passé dans toutes les autres jusqu'à celles de Labbe-Coleti, t. III, col. 447, et Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. IV, col. 407. Le meilleur texte est celui qu'a établi F. A. Gonzalez, *Collectio canonum Ecclesiæ hispanæ*, in-4, Matriti, 1808, col. 169, d'après les seuls manuscrits espagnols au nombre de huit dont nous avons donné ci-dessus (p. 1147) la description, et principalement le ms. d'Alvelda. — C. H. Turner, *op. cit.*, t. I, p. 104.

III. INT. ISIDORI. — *Concilia*, édit. Jacob Merlin, Paris, 1624, t. I, fol. 68 *b* ; de là dans toutes les collections conciliaires jusque Labbe-Coleti, t. II, col. 47, et Mansi, t. II, col. 683. Les éditeurs postérieurs ont mis à profit de nouveaux mss. Pasch. Quesnel, dans S. Leonis Magni, *Opera*, in-fol., Lutetiæ, 1675, t. II, p. 22, fait usage des mss. Paris *lat. 1454* et *lat. 3842 A* ainsi que du ms. d'Oxford (Oriel) *XLII*; les Ballerini, dans S. Leonis Magni, *Opera*, t. III, col. 22 (*P. L.*, t. LVI, col. 367) collationnent le ms. de Vérone (bibl. capitul.) *LIX (57)* ; F. A. Gonzalez, *Coll. canon. Eccl. hisp.*, ne consulte que les mss. espagnols décrits plus haut (p. 1147) ; Fr. Maassen, *op. cit.*, p. 924 utilise les ms. de Munich (Freisingen) *lat. 6243* et de Würsbourg (bibl. capitul. aujourd'hui bibl. de l'Univ.) *Mp. th. f. 146* ; C. H. Turner, *op. cit.*, t. I, p. 155.

IV. INT. INGILRAMI. — Ballerini dans S. Leonis Magni, *Opera*, t. III, col. 567 (*P. L.*, t. LVI, col. 817) ; C. H. Turner, *op. cit.*, t. I, p. 104.

V. INT. GALLO-HISPANA. — Maassen, *op. cit.*, p. 910, d'après les mss. de Bruxelles (bibl. de Bourgogne) *8780-8793* et Paris *lat. 1454* ; C. H. Turner, *op. cit.*, p. 154, s'est servi en outre des mss. de Reims *671* et Cologne (bibl. capitul.) *XCI*.

VI. INT. GALLICA. — Fr. Maassen, *op. cit.*, p. 914 d'après les mss. de Cologne (bibl. capitul.) *CCXII* et de Paris *lat. 3838* ; C. H. Turner, *op. cit.*, a utilisé en outre les ms. de Paris *12444* (contenant les canons 1, 3, 4, 8, 9, 16) et de Bruxelles (bibl. de Bourgogne) *8780-8793* (contenant la dernière partie du canon 5).

VII. INT. PRISCA. — Chr. Justel, *Bibliotheca juris canonici veteris*, in-fol., Lutetiæ Parisiorum, 1661, p. 282, d'après le ms. d'Oxford, (bibl. Bodléienne) *101* ; les Ballerini dans S. Leonis Magni, *Opera*, t. III, col. 493 (*P. L*, t. LVI, col. 758) ; C. H. Turner, *op. cit.*, t. I, p. 104, d'après le même ms. et quatre autres (voir p. 1161) formant deux sources nouvelles.

VIII. INT. DIONYSII I. — C. H. Turner, *op. cit.*, t. I, p. 250, d'après quatre mss. (voir p. 1163).

IX. INT. DIONYSII II. — Joannes Wendelstinus, *Canones Apostolorum veterum conciliorum constitutiones decreta pontificum antiquiora*, in-fol., Moguntiæ, 1525, fol. 9 d'après la « Sylloge » envoyée par le pape Hadrien à Charlemagne ; cette édition a été reproduite par Fr. Pithou, *Codex canonum vetus Ecclesiæ romanæ*, in-fol., Lutetiæ Parisiorum, 1609, p. 1 ; Chr. Justel édita le ms. d'Oxford, Bodléienne, *103*, dans *Codex canonum ecclesiasticorum Dionysii Exigui*, in-fol., Lutetiæ, 1628, p. 6, p. 40 ; et dans son ouvrage posthume, *Bibliotheca juris canonici veteris*, Lutetiæ, 1661, t. I, p. 103, 116 (inde *P. L.*, t. LXVII, col. 147) ; Labbe-Coleti, *Concilia*, t. II, col. 41 ; Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 677 ; C. H. Turner, *op. cit.*, t. I, p. 250.

XI. Int. Rufini. — C. H. Turner, *op. cit.*, t. i, p. 154, a été le premier à faire usage de la source dérivée dont nous avons décrit les témoins (voir p. 1164), sous le titre de « mss. des canons ».

L'*Historia ecclesiastica* a été éditée pour la première fois par Nicolas Ketelaer et Gérard de Leempt, in-fol., Traiecti, 1474 ; les éditions ont été nombreuses depuis lors jusqu'à l'édition de Thomas Cacciari, in-fol., Romæ, 1740-1741. La collection des Pères grecs publiée par l'académie de Berlin a donné le texte de Rufin édité par Th. Mommsen en regard du texte grec d'Eusèbe. Les canons ont été extraits de l'ouvrage de Rufin et publiés à part dans Labbe-Cossart, *Concilia*, in-fol., Parisiis, 1671, t. ii, col. 55 ; Labbe-Coleti, *Concilia*, in-fol., Venetiis, 1728, t. ii, col. 63 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, in-fol., Florentiæ, 1756, t. ii, col. 701 ; C. H. Turner, *op. cit.*, t. i, p. 155.

XII. Epitome Rufini. — D. Mansi, *Ad Concilia veneto-labbeana supplementum*, in-fol., Lucæ, 1748, t. i, col. 277 ; *Conc. ampliss. coll.*, Florentiæ, 1759, t. iii, col. 1127 d'après le ms. de Lucques (bibl. capitul.) *490* ; C. H. Turner, *op. cit.*, t. i, p. 155, a le premier fait usage des mss. de Verone (bibl. capitul.) *LXI (59)* et *Vatic. 5751*.

XIII. Epit. Ingilrami. — D. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, in-fol., Florentiæ, 1759, t. iv, col. 531, d'après le ms. de Lucques (bibl. capitul.) *490* ; C. H. Turner, *op. cit.*, t. i, p. 104, d'après le ms. de Lucques et les mss. de Vérone (bibl. capitul.) *LXI (59)* et *Vatic. 5751*.

XIV. Fragm. freisingense. — Fr. Maassen, *op. cit.*, p. 921 ; C. H. Turner, *op. cit.*, t. i, p. 278.

XV. Le canon xx[e] de Nicée. — On aura remarqué au cours des observations et descriptions qui précèdent que le canon 20[e] manque dans un certain nombre de versions. Ce canon qui ordonne le maintien du vieil usage de prier debout le dimanche et pendant les jours de la Pentecôte est omis 1° dans la version pseudo-isidorienne aussi bien dans sa forme originale que dans sa rédaction gauloise, 2° dans la version du ms. de Chieti, 3° dans la gallo-espagnole, 4° dans la gauloise, 5° dans la paraphrase de Rufin et 6° dans le fragment de Freisingen. Une omission qui s'étend à un si grand nombre de versions indépendantes les unes des autres ne peut s'expliquer que par l'état d'une source grecque dont elles sont toutes issues.

XVI. Le symbole. — Toutes les versions occidentales des canons de Nicée qui ont été conservées sans lacunes contiennent en outre le symbole ; la seule recension de Denys le Petit fait exception à la règle puisque, dans la *Sylloge Hadriana* il a été ajouté. Par contre on trouve plusieurs fois le symbole sans les canons, c'est-à-dire dans les actes des conciles tenus à Carthage en 397 et en 525, enfin dans le III[e] concile de Tolède, tenu en 589. Dans cette dernière assemblée le symbole reparaît à deux reprises, la première fois énoncé par le roi Reccarède, la deuxième fois

par les Pères de Tolède [1]. La majeure partie du même symbole se lit dans la lettre du pape Léon Ier à l'empereur Léon Ier sur les erreurs de Nestorius et d'Eutychès : *Promisisse me* [2]. Il est reproduit en entier 1° dans le *Liber de synodis*, 2° dans le deuxième fragment de saint Hilaire de Poitiers, 3° dans le *Liber de non parcendis in Deum delinquentibus* de Lucifer de Cagliari, 4° dans l'*Historia tripartita* d'Épiphane le Scolastique, 5° dans la VIe session du concile d'Éphèse d'après la version de Marius Mercator et la version vulgate, 6° dans les IIe et Ve sessions du concile de Chalcédoine d'après la version *Antiqua*, 7° dans le recueil du ms. de Saint-Maur immédiatement après le résumé du recueil et ailleurs encore [3]. Le texte du symbole dans ces diverses versions offre une conformité plus grande que n'offre le texte des canons. Sans doute cette conformité s'imposait puisqu'il s'agissait de la règle de foi. Cependant on remarque que les variantes dans de simples expressions se rencontrent aussi bien dans les exemplaires d'une même version que dans ceux qui contiennent des versions différentes. Mais ceci encore peut s'expliquer par le besoin de conformité qui poussa le collecteur ou le copiste à introduire de son chef des modifications s'inspirant du texte qui lui était personnellement familier.

Les frères Ballerini ont imaginé, avons-nous dit, que la version usuelle à Rome des canons nicéens avant la codification de Denys le Petit était l'*Interpretatio Cæciliani*. Cette hypothèse est fondée sur la concordance existante entre la formule du symbole telle que la rapportent Denys et l'*Hispana* comme appartenant à la rédaction de Cécilien et la formule du symbole contenue dans la lettre du pape Léon. Mais la comparaison de la version même des canons telle qu'elle nous est parvenue avec les fragments des canons nicéens cités par les Décrétales des papes a suffi à démontrer la fausseté de cette conjecture. Toutefois cet exemple peut servir à prouver combien il est hasardeux de tirer d'autres conclusions d'une conformité ou d'une non-conformité dans de simples expressions d'un symbole de foi. L'exemplaire cité dans la lettre du pape Léon Ier traduisait ὁμοούσιον τῷ πατρὶ du texte original par *unius substantiæ cum Patre* et ajoutait ces mots *quod Græci dicunt homousion*. Le même fait se reproduit dans l'exemplaire de Cécilien, chez Denys [4] et dans l'*Hispana* [5]. Tel est l'unique passage qui ait présenté aux Ballerini une plus grande conformité de ces exemplaires. La même rédaction ne se retrouve que dans les conciles de Carthage de 397 et de 524, chez Hilaire de Poitiers, chez Lucifer de Cagliari, dans l'*Hispana* après les canons de

1. H. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, 1905, p. 281.
2. Jaffé, *op. cit.*, n. 368.
3. Cette énumération ne vise pas à être complète.
4. G. Voellus et Justellus, *Bibliotheca juris canon. veteris*, t. I, p. 144.
5. Édition de Madrid, t. I, col. 664.

la version isidorienne et dans le ms. de Saint-Maur après l'index du recueil. Mais dans les recueils des manuscrits de Freisingen et de Würzbourg et dans le recueil de Théodore le diacre, l'exemplaire de Cécilien qui apparaît ici avec les canons présente la même rédaction que la plupart des autres versions : *homousion Patri, hoc est ejusdem cum Patre substantiæ*.

Supposons cependant que la leçon mentionnée plus haut d'après Denys et l'*Hispana* dût être regardée comme originale, il s'ensuivrait que la conformité entre l'exemplaire du pape Léon Ier et la version de Cécilien serait certaine — du moins pour ce passage. Même en pareil cas d'autres différences graves et même irréductibles surgiraient. Par exemple, l'exemplaire de Cécilien ajoute, dans tous les recueils (sauf celui du ms. de Freisingen), après les mots : *ascendit in cælos*, les mots suivants : *sedet ad dexteram Patris*. Cette phrase manque chez saint Léon et dans toutes les autres versions. Ainsi d'une part conformité, d'autre part non-conformité, que conclure d'après cela ? Rien ! sinon qu'il est impossible de prendre parti dans un sens ou dans l'autre.

Plusieurs recueils contiennent une notice historique sur le symbole, notice empruntée au recueil grec. La preuve s'en trouve dans le fait que cette notice se présente sous deux formes différentes et ces différences sont de telle nature qu'elles ne peuvent s'expliquer que par l'utilisation de traductions diverses d'un texte unique. Un supplément de preuve est fourni par Gélase de Cyzique qui, dans son *Histoire du concile de Nicée* [1], rapporte la même notice d'après son *Codex*. Une de ces deux rédactions se lit dans le recueil de Quesnel et dans celui de Théodore le diacre, l'autre dans le recueil du ms. du Vatican, dans le fragment de Vérone et dans l'*Hispana*. Dans le ms. du Vatican elle se lit avant l'introduction métrique et le symbole ; dans tous les autres après le symbole. Voici ces deux rédactions.

RECUEIL DE QUESNEL [2]	HISPANA [3]
Hæc est fides, quam exposuerunt patres primum quidem adversus Arrium blasphemantem et dicentem creatum esse filium Dei posteaque adversus omnem hæresim extollentem se et insurgentem contra catholicam et apostolicam ecclesiam. Quam heresim cum auctoribus suis damnaverunt apud Nicæam civitatem supradictam CCCXVIII episco-	*Hæc est fides, quam exposuerunt patres primum quidem adversus Arium blasphemum dicentem creaturam esse filium Dei et adversus omnem hæresem Sabellii, Photini, Pauli Samosateni, Manichæi, Valentini, Marcionis et adversus omnem omnino hæresem, si qua insurrexerit contra catholicam et apostolicam Ecclesiam. Quas omnes con-*

1. Lib. II, c. XXVI.
2. Ballerini, dans S. Leonis Magni, *Opera*, t. III, col. 28.
3. Édit. de Madrid, t. I, col. 8.

pi in unum congregati ; quorum nomina cum provinciis suis et civitatibus suis subter annexa sunt. Sed studiosi servi Dei magis curaverunt Orientalium nomina episcoporum conscribere propterea, quod Occidentales non similiter quæstionem de hæresibus habuissent.

demnarunt Nicæam congregati episcopi trecenti decem et octo, quorum nomina et provinciæ conscriptæ sunt. Sed plerique studiosi servi Dei magis curam gesserunt Orientalium episcoporum nomina describere propter hoc, quod Occidens non similiter inquisitionem de hæresibus habuerit.

L'énumération nominale des hérésies qu'on lit dans l'*Hispana* et dans plusieurs autres versions qui ont accueilli cette notice d'après la même rédaction n'est pas une addition du traducteur, elle se lisait déjà dans l'original grec et dans Gélase de Cyzique [1]. L'auteur de la deuxième rédaction voulant être plus bref a remplacé la notice par une désignation générale.

La remarque qui se lit dans le recueil du ms. de Freisingen après la liste épiscopale est ainsi conçue : *Hæc sunt nomina episcoporum orientalium numero CLXVI, qui in synodo subscripserunt. Occidentalium vero episcoporum nomina ideo non sunt scripta, quia nulla aput eos de hereticis suspicio fuit.* Cette note est manifestement empruntée — de même que la remarque tout à fait semblable contenue dans le recueil du ms. de Corbie — à la notice dont il vient d'être question. Dans le ms. de Corbie, cette remarque se lit à la suite de la liste des noms qui se présente en liaison avec le symbole de Nicée inséré dans le *Breviarium Hipponense.*

XVII. La præfatio longa. — Le recueil du ms. de Freisingen, le recueil de Quesnel, ceux des mss. de Colbert, de Würzbourg et de Diessen mettent en tête des Actes de Nicée et sous le titre de *Præfatio* une pièce commençant par ces mots : *Beatissimo Silvestro in urbe Roma apostolicæ sedis antistite.* C'est une sorte d'exposition historique sur le concile de Nicée, la situation de l'Église de Rome, la prééminence des cinq sièges épiscopaux de Rome, Alexandrie, Antioche, Jérusalem et Éphèse. Le recueil du ms. de Colbert a emprunté ce document au recueil de Quesnel et le recueil du ms. de Diessen au recueil du ms. de Freisingen. On ne saurait dire avec certitude si le recueil du ms. de Würzbourg a puisé dans le recueil du ms. de Freisingen, ou bien si les deux dépendent d'une source commune. Quoi qu'il en soit, le recueil que nous venons de rappeler et le recueil de Quesnel sont totalement étrangers l'un à l'autre. Il n'y a donc pas lieu d'admettre l'hypothèse des Ballerini d'après laquelle l'auteur de la *Præfatio longa* serait le même que l'auteur du recueil de Quesnel. Les sources dont on peut faire état dans un semblable examen sont le concile tenu par Damase *De explanatione fidei* et l'*Historia ecclesiastica* de Rufin. La *Præfatio longa* ne peut donc être

1. Voir p. 393.

antérieure au ve siècle. Par contre il est vraisemblable qu'elle existait avant le concile de Chalcédoine, tenu en 451, puisqu'on ne trouve pas Constantinople au nombre des sièges épiscopaux privilégiés, mais qu'on trouve Éphèse. Ce n'est là toutefois qu'une indication et non pas une certitude, car le 28e canon de Chalcédoine, qui décréta entre autres choses la soumission de l'évêque d'Éphèse et des diocèses asiatiques à la juridiction de l'évêque de Constantinople, ne fut pas promulgué en Occident. Le recueil du ms. de Freisingen et le recueil de Quesnel se datent vers la limite du ve et du vi^e siècle. D'après cela, il semblerait que la *Præfatio longa* remonte au ve siècle.

XVIII. La Præfatio contracta. — Cette introduction se lit dans les diverses rédactions de la version pseudo-isidorienne (sauf l'*Hispana*) : dans le recueil du ms. de Chieti, dans les deux recueils qui contiennent les canons de Nicée d'après la *Prisca*, enfin dans la *Sylloge Hadriana* et la version Dionysienne du ms. de Bobbio. Cette introduction contient une déclaration portant que les actes du concile seront adressés à l'évêque de Rome, Sylvestre. Il suffit de l'énumération des recueils dans lesquel se lit la susdite introduction pour ne conserver aucun doute relativement à sa dépendance à l'égard d'un texte grec. Pour l'addition *probanda* qui suit les mots *mitterentur ab episcopum urbis Romæ* on ne peut se réclamer que des recueils contenus dans les mss. de Freisingen et de Würzbourg.

XIX. Les indications chronologiques. — Socrate confirme le fait que les anciens exemplaires grecs des canons nicéens étaient précédés d'une indication relative à l'époque de la tenue du concile : καὶ ὁ χρόνος δὲ τῆς συνόδου, ὡς ἐν παρασημειώσεσιν εὕρομεν [1]. Lors de la seconde session du concile de Chalcédoine cette indication fut lue en même temps que le symbole d'après un ms. ; elle s'y trouvait dans les termes suivants : ἔκθεσις συνόδου γενομένης ἐν Νικαίᾳ. ἐν ὑπατείᾳ Παυλίνου καὶ Ἰουλιανοῦ τῶν λαμπροτάτων ἔτει ἀπὸ Ἀλεξάνδρου χλς' ἐν μηνὶ Δεσίῳ ιθ' τῇ πρὸ ιγ' καλανδῶν Ἰουλίων ἐν Νικαίᾳ τῇ μητροπόλει Βιθυνίας [2]. On trouve une rédaction à peu près identique dans l'intitulé du symbole tel que le rapporte Gélase de Cyzique [3]. Cette mention chronologique, en passant dans les versions latines, a subi diverses modifications.

Dans le fragment de Vérone, la date qui précède le symbole est conforme avec le texte grec : *Incipit fidei expositio, quod factum est aput Nicæam metropoli[m] Byttyniæ Paulino et Juliano consulibus XIII kalend. Julias quod est aput Grecos XVIIII, dies mensis eorum* Δεσιει (*id est* Δεσίου) *Desii anno alexandri* (*Alexandris esse* ms.) *sescentesimo XXXVI*. De légères variantes imputables à des *lapsus calami* ne suffisent pas à créer une

1. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. xiii, *P. G.*, t. lxvii, col. 109.
2. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. vi, col. 956
3. *Hist. conc. Nicæni*, l. II, c. xxxvi.

différence entre ce ms. de Vérone et le ms. *XXX* de Novare dans lequel le symbole précède la *sylloge Hadriana*. De même dans le recueil du ms. de Saint-Maur où les canons de Nicée viennent à la suite des canons de Sardique, cette indication chronologique termine les canons nicéens, dans la version d'Atticus cette mention chronologique suit également les canons.

Partout on a omis le grec Δεσίου et au lieu de *Desii*, qu'on ne comprenait pas, on a mis *dies II*. La rédaction Dionysienne du ms. de Bobbio présente avant le symbole la même mention chronologique, on y lit en effet ce *dies* dépourvu de sens et le sigle *II* se rapporte à *mensis* comme si on avait *secundi*. La recension espagnole donne les noms des consuls et le jour exact, mais la désignation du jour d'après la supputation des Grecs, et l'année calculée d'après l'ère de Philippes sont omises. Dans la version de Cécilien, la mention chronologique qui précède le symbole est ainsi exprimée : *In civitatem metropolim Bytiniæ provintiæ Nicheam consulatu Paulini et Juliani vv. et cc. coss., anno ab Alexandro millesimo trecentesimo sexto mense Junio XIII kal. Julias*; le *lapsus calami* qu'on vient de voir dans la mention de l'ère de Philippes est passée d'ici dans la *Præfatio longa* qui a également accueilli une erreur relative aux consuls, erreur commune d'ailleurs à la plupart des recueils.

La préface du recueil de Quesnel commence ainsi :*Beatissimo Sylvestro in urbe Roma apostolicæ sedis antistite, Constantino Augusto et Licinio Cæsare, consulatu Paulini et Juliani virorum clarissimorum anno ab Alexandro millesimo trigesimo sexto, mense Junio decimo tertio kalendas Julii propter insurgentes hæreses etc.* Dans les recueils des mss. de Freisingen et de Wurzbourg tout a été omis depuis *Paulini* jusqu'à *Julii* et au lieu de *consulatu* on lit *consulibus*. Ici apparaissent donc en qualité de consuls Constantin et Licinius. Cette indication chronologique erronée s'est transmise dans la plupart des recueils. Outre les deux recueils de Freisingen et de Wurzbourg qui la présentent même une deuxième fois, dans le titre du symbole : *Incipit fides catholica, quæ apud Nicheam Bythiniæ conscribta a CCCXVIII episcopis Constantino Aug. et Licinio Cæsare consulibus*, la même faute reparaît, mais à un autre endroit, dans les recueils dont les noms suivent : recueil du ms. de Saint-Blaise et fragment de Vérone qui, tous deux, renferment la version isidorienne selon la vulgate ; recueil de Quesnel et recueil du ms. de Saint-Maur renfermant la rédaction de cette même version particulière aux rédactions gauloises ; recueil du ms. de Chieti, recueils du ms. du Vatican et du ms. de Justel avec la *Prisca* ; dans le recueil Dionysien de Bobbio et la *Sylloge Hadriana* renfermant la version de Denys le Petit. Chacun de ces recueils contient, jointe à la *præfatio contracta*, une note relative à la chronologie. Dans les recueils des mss. de Saint-Blaise et de Saint-Maur et dans le fragment de Vérone on ne trouve autre chose que ces mots : *Facta est autem synodus consulatu Constantini Augusti et Licinii.* Dans les recueils avec la *Prisca*, la Dionysienne de

Bobbio et la *Sylloge Hadriana* ; le jour n'est pas indiqué dans les mêmes recueils, sauf dans celui de Quesnel ; manque aussi la désignation grecque du jour et de l'année calculée d'après l'*ordo*. Au lieu de *Decii* on trouve dans les versions *secundus* ou *secundi* et dans la *Sylloge Hadriana*, comme si on avait voulu combler la mesure de l'inintelligence, *XVIIII dies mensis eorum Desii Alexandria. DCXXXVI.* Dans ces recueils, ainsi que nous avons eu l'occasion de le dire, le fragment de Vérone et la *Sylloge Dionysiana* de Bobbio ont dans le titre du symbole et le recueil des mss. de Saint-Maur, dans la phrase finale, les noms vrais des consuls.

XX. Les versus Nicæni concilii. — On rencontre dans un certain nombre de recueils une préface métrique qui n'appartient ni à une version déterminée ni à un recueil spécial, ainsi qu'on peut s'en convaincre par la tradition manuscrite.

Ms. de Saint-Paul-de-Carinthie (olim Saint-Blaise) *6*, VI[e] s.
Vatican *1342* ; IX-X[e] s.
Oxford (bibl. Bodl.) *3687-3688* ; VI-VII[e] s.
Paris *lat. 1455* (ol. Colbert 3368) ; X[e] s.
Würzbourg (bibl. Univers.) *Mp. th. f. 146* ; IX[e] s.
Cologne (ol. Darmstadt 2326) *f. I* et *II* ; VII[e] s.
Paris *lat 12097* (ol. Corbie) ; VI[e] s.
Toulouse (ol. Albi) *364 (I 63)* ; VII[e] s.
Milan (ol. Bobbio) *Ambros. S. 33 sup.* ; fin IX[e] s.
la *Sylloge Hadriana*, cf. Maassen, *op. cit.*, p. 441 sq.

A en juger par l'âge de certains recueils contenant cette préface métrique, elle ne semblerait pas pouvoir être antérieure au V[e] siècle ou au commencement du VI[e]. La plupart du temps elle est désignée sous l'un de ces titres : *Præfatio Nicæni concilii* ou bien *Versus Nicæni concilii*. Dans le ms de Saint Maur elle se trouve au nombre des pièces qui précèdent le recueil proprement dit avec le titre peu exact de *Præfatio conciliorum*. Voici ces vers :

Concilium sacrum venerandi culmina juris
Condidit et nobis congrua frena dedit,
Ut bene fundatus justo moderamine possit
Intemerata gerens clericus ordo regi.
Pontifices summi veterum præcepta sequentes
Planius hæc monitis exposuere suis.
Hinc fidei nostræ se pandit semita et omnes
Errorum damnant dogmata sancta vias.
Quisque Dei famulus fuerit Christique sacerdos,
Hoc sale conditus dulcia mella fluit.

XXI. Le passage de l'Historia ecclesiastica de Rufin. — A sa relation du concile de Nicée Rufin joint cette remarque qui fait suite immédia-

tement à la *Paraphrasis canonum* : *Igitur cum de his, prout divinarum legum reverentia poposcerat, decrevissent, sed et de observatione Paschæ antiquum canonem, per quem nulla de reliquo varietas oriretur, ecclesiis tradidissent, omnibus rite dispositis Ecclesiarum pax et fides in Orientis atque Occidentis partibus una atque eadem servabatur.* Les rédacteurs de la version des canons nicéens envoyés par Atticus à Carthage, Philon et Évariste, ont emprunté ce passage à Rufin et y ont ajouté la remarque suivante : *Hæc de ecclesiastica historia necessario credimus inserenda.* Les mêmes rédacteurs ont transposé le dernier chapitre de la *Paraphrasis canonum* de telle sorte que le passage relatif aux diaconesses reparaît deux fois, une fois dans leur propre version à la fin du canon 19e et une deuxième fois après le canon 20e dans l'*Abreviatio* de Rufin comme commencement du passage emprunté à l' « Histoire ecclésiastique » de celui-ci qui débute ainsi : *Præterea statuitur in hoc concilio ut diaconissæ, quæ manus impositionem non accipiunt, inter laicas deputentur. Igitur espiscopi*, etc.

Le recueil du ms. de Saint-Blaise qui comprend les canons nicéens dans la rédaction vulgate de la version isidorienne donne le même passage tiré de l' « Histoire ecclésiastique » avec cette remarquable finale : *Hæc de ecclesiastica historia necessario credimus inserenda.* Le rédacteur du recueil ou quelque autre avant lui, qui emprunte ce passage à la version d'Atticus, a cependant, dans le but d'éviter une répétition inutile, omis le dernier chapitre de l'*abreviatio* de Rufin. Une autre particularité du ms. de Saint-Blaise c'est que la présente notice historique ne se trouve pas après le dernier, mais après l'avant-dernier canon ; ce qui s'explique de la manière suivante. L'avant-dernier canon se termine par une prescription relative aux diaconesses, prescription formant le dernier chapitre de l'*abreviatio* de Rufin. Le compilateur du recueil transporta le passage de Rufin de la version d'Atticus en laissant de côté ce dernier chapitre de l'*Abreviatio* et il l'intercala précisément à cette place où, dans la version isidorienne qu'il a mise à profit, se trouve la mention des diaconesses.

Le recueil du ms. de Saint-Maur et le recueil du ms. de Saint-Blaise sont d'accord pour la place à attribuer au passage de Rufin. Le recueil espagnol qui renferme l'*Interpretatio Attici* parmi les actes de la Ire session du concile tenu à Carthage en 419 (*Concilium Carthaginense VI*) fait au passage de Rufin un traitement particulier. Une erreur évidente de copiste a privé la *gallo-hispana* des mots : *Præterea statuitur* jusqu'à *decrevissent*, en sorte que ce passage est absolument inintelligible. Cependant la *Gallo-hispana* paraît être le propre recueil ayant servi à cacher la fraude isidorienne. Le passage de Rufin se présente aujourd'hui dans le recueil pseudo-isidorien sous une forme qui n'est pas à vrai dire dépourvue de signification, bien que cette signification s'écarte tout à fait du sens de l'original. La comparaison est plus démonstrative que les paroles :

INTERPRETATIO ATTICI

Expliciunt decreta concilii Nicæni. Præterea statuitur in hoc concilio, ut diaconissæ, quæ manus impositionem non accipiunt, inter laicas deputentur. Igitur episcopi cum de his omnibus, prout divinarum legum reverentia poposcerat, decrevissent, sed et de observatione Paschæ antiquum canonem, per quem nulla de reliquo varietas oriretur ecclesiis, sanctum concilium tradidisset, omnibus rite dispositis ecclesiarum pax et fides in Orientis atque Occidentis partibus una eademque servata est. Hæc de ecclesiastica historia necessario credimus inserenda.

GALLO-HISPANA

Explicit constituta Niceni concilii. Sed et de observatione Paschæ, ut nulla de reliquo varietas oriretur ecclesiis, sanctum concilium tradidisset, omnibus rite dispositis ecclesiarum pax et fides in Orientis atque Occidentis partibus una eademque sententia est. Hæc de ecclesiastica [his]toria necessaria credimus inserenda.

PSEUDO-ISIDORIANA

Expliciunt constituta Niceni concilii, sed et observationes ejus. Ut nulla de reliquo varietas oriatur in ecclesiis, sanctum concilium traditis omnibus et rite dispositis, ut ecclesiarum pax et fides in Orientis atque Occidentis partibus una eademque servetur, hæc ecclesiastica statuta necessario credimus inserenda.

H. Leclercq.

...mes du monde
...t entière
...le,

...
...yé
...ula,
...arba,
...res de
...ques. Le
... était de

...us ont con-
... des évêques.
...au concile, d'au-
...vee. L'Eglise de
...un de ces prêtres,
...gat du pape à Nicée.

. 33
. . 15
. . 28
. . . 2
. . . . 7

...tre, le nom de Probatius, prêtre,
...ombre d'évêques, notamment celui
...st remarqué que l'Eglise d'Afrique
...ques, Cécilien de Carthage était seul

...que nous avons transcrit au début de cette
...ndance que d'une discipline nouvelle. La
...onsister le concile dans l'assemblée des
...omission vraisemblablement intentionnelle

t. xx, col. 709.
...par la ville de Grenade.
...l. 969.
...*chrétienne*, 1905, p. 59-60.

considérable à la réponse de l'Église de Rome. La voici : *Nobis in tam ingenti negotio placet prius Ecclesiæ pacem sustinendam, deinde sic collatione consiliorum cum episcopis, presbyteris, diaconis, confessoribus pariter ac stantibus laicis fata lapsorum, tractare rationem... quoniam nec firmum decretum potest esse, quod non plurimorum videbitur habuisse consensum* [1].

Un témoignage contemporain de ceux qui viennent d'être rapportés est relatif à l'usage des provinces du Pont et de la Cappadoce. Nous en sommes redevables à saint Firmilien, évêque de Césarée de Cappadoce et correspondant de saint Cyprien. Nous lisons dans la lettre adressée par lui à l'évêque de Carthage que les prêtres des provinces de la Cappadoce et du Pont étaient appelés avec les évêques dans les conciles provinciaux. *Necessario apud nos fit ut per singulos annos, seniores, et præpositi in unum conveniamus ad disponenda ea quæ curæ nostræ commissa sunt* [2].

D'après ce qu'on vient de lire on ne peut être surpris que Firmilien ait donné le même caractère aux conciles qu'il contribua plus que personne à faire réunir à Antioche, aux environs de l'année 268, pour juger la doctrine et la conduite de Paul de Samosate. Deux réunions s'étaient tenues sans résultat pratique ; une troisième, tenue en 267 ou 268, aboutit enfin. Firmilien était mort en se rendant au concile, mais on y avait vu néanmoins 70 ou 80 évêques d'Asie-Mineure et de Syrie, sans parler des prêtres et des diacres [3]. Ce qui acheva de caractériser la réunion fut le rôle qu'y joua un prêtre nommé Malchion qui cumulait avec ses fonctions ecclésiastiques celle de directeur de l'école « hellénique d'Antioche [4]. Devant cet auditoire épiscopal il avait fallu recourir à un prêtre, savant il est vrai, mais inférieur en dignité à son adversaire. Néanmoins Malchion entama avec son évêque une discussion en règle devant le concile et devant un personnel de sténographes qui nota toutes les phases de la dispute dans un écrit qu'on citait encore au VIe siècle mais dont il ne subsiste aujourd'hui que des fragments dont plusieurs donnent lieu à de graves soupçons relativement à leur authenticité.

La lettre synodale adressée par ce concile d'Antioche aux évêques de Rome et d'Alexandrie ne laisse aucun doute sur la composition de l'assemblée. Voici la suscription de cette lettre . Διονυσίῳ καὶ Μαξίμῳ καὶ τοῖς κατὰ τὴν οἰκουμένην πᾶσι συλλειτουργοῖς ἡμῶν ἐπισκόποις καὶ πρεσβυτέροις καὶ διακόνοις, καὶ πάσῃ τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανὸν καθολικῇ Ἐκκλησίᾳ, Ἕλενος, καὶ Ὑμέναιος, καὶ Θεόφιλος, καὶ Θεότεκνος, καὶ Μάξιμος, Πρόκλος, Νικόμας καὶ Αἰλιανὸς καὶ Παῦλος καὶ Βώλανος, καὶ Πρωτογένης καὶ Ἱέραξ, καὶ Εὐτύχιος, καὶ Θεόδωρος, καὶ Μαλχίων, καὶ Λούκιος, καὶ οἱ λοιποὶ πάντες οἱ σὺν ἡμῖν παροικοῦντες τὰς ἐγγὺς πόλεις καὶ ἔθνη ἐπίσκοποι, καὶ πρεσβύτεροι, καὶ διάκονοι, καὶ αἱ Ἐκκλησίαι τοῦ Θεοῦ ἀγαπητοῖς ἀδελφοῖς ...

1. S. Cyprien, *Epist.*, XXXI.
2. S. Cyprien, *Epist.*, LXXV.
3. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VII, c. XXVIII, *P. G.*, t. XX, col. 708.
4. *Id.*, l. VII, c. XXIX, *P. G.*, t. XX, col. 708.

Κυρίῳ χαίρειν [1]. « A Denys et à Maxime et à tous nos collègues du monde entier : évêques, prêtres et diacres, et à l'Église catholique tout entière qui est répandue sous les cieux, Hélène et Hyménée, Théophile, Théotecne, Maxime, Procule, Nicomas, Ælien, Paul, Bolanus, Protogenes, Hiérax, Eutychius, Théodore et Malchion, et Lucius et tous les autres qui sont avec nous, évêques, prêtres et diacres, et à l'Église de Dieu, salut aux frères bien-aimés, salut dans le Seigneur. Amen. »

Le concile d'Elvire, qui se tint en Espagne [2], vers l'an 300, témoigne non moins clairement pour l'usage de l'Occident. Nous lisons au début des actes ces paroles : *Cum consedissent sancti et religiosi episcopi, hoc est Felix episcopus... residentibus etiam viginti et sex presbyteri, adstantibus diaconis et omni plebe, episcopi dixerunt* [3]. Carthagène avait envoyé un prêtre, treize autres Églises avaient fait de même, c'étaient : Ilipula, Ursona, Illiturgi, Carula, Astigi, Ategua, Acinipo, Singilia, Barba, Igabrum, Ulia, Selambina, Gemella, Ossigi. En outre, quatre prêtres de Corduba, Castulo, Eliocroca et Urci avaient accompagné leurs évêques. Le nombre de ceux-ci, d'après les sièges identifiés avec certitude, était de dix-neuf [4].

Les souscriptions du Ier concile d'Arles, tenu en 314, nous ont conservé les noms des prêtres et des diacres mêlés aux noms des évêques. Plusieurs villes avaient député leur évêque et un diacre au concile, d'autres s'étaient contentées d'une représentation moins élevée. L'Église de Rome avait envoyé deux prêtres et deux diacres ; l'un de ces prêtres, Vitus, pourrait être le même que ce Βίτων qui fut légat du pape à Nicée. La composition de l'assemblée était la suivante :

Évêques	33
Prêtres	15
Diacres	28
Lecteurs	2
Exorcistes	7

Dans la lettre synodale au pape Sylvestre, le nom de Probatius, prêtre, de Tarragone précède ceux d'un bon nombre d'évêques, notamment celui de Cécilien, évêque de Carthage. Il est remarqué que l'Église d'Afrique n'était représentée que par des évêques, Cécilien de Carthage était seul accompagné d'un diacre.

Le texte du concile de Nicée que nous avons transcrit au début de cette note témoigne plutôt d'une tendance que d'une discipline nouvelle. La préoccupation visible de faire consister le concile dans l'assemblée des évêques de la province et l'omission vraisemblablement intentionnelle

1. *Id.*, l. VII, c.XXX, *P. G.*, t. XX, col. 709.
2. Elvire a été remplacée par la ville de Grenade.
3. Labbe, *Concil.*, t. I, col. 969.
4. H. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, 1905, p. 59-60.

des autres membres s'explique aisément si on considère, d'après les chiffres du concile d'Arles, que l'épiscopat ne jouissait plus d'une représentation proportionnée à sa dignité éminente. Sur le nombre total de 85 membres les évêques ne comptaient que pour 33; une semblable disproportion n'était pas admissible. Le rôle prépondérant joué à Antioche par le prêtre Malchion et à Nicée par le diacre Athanase qui portèrent, l'un et l'autre, le poids de la dispute théologique aura pu en outre alarmer les évêques en leur faisant sentir en quelque manière leur insuffisance, puisqu'ils étaient contraints de remettre à autrui la cause de l'orthodoxie. Ce n'étaient pas, au reste, les seules fois qu'ils avaient eu à dévorer une humiliation de cette nature. Sous le règne de Gordien III (238-244), Origène avait succédé aux évêques d'Arabie impuissants à convaincre de son erreur leur collègue Béryllc, de Bostra. Après des discussions répétées ceux-ci n'avaient rien obtenu : Origène intervint, et au cours d'une discussion publique parvint à tirer au clair les erreurs de Béryllc qui les reconnut loyalement et y renonça. Sous le règne de Philippe l'Arabe (244-249) un conflit s'éleva dans la même province entre la doctrine de la résurrection et celle de l'immortalité de l'âme. On réunit un concile, Origène parla et, une fois de plus, il eut la satisfaction et l'honneur de convaincre les dissidents. C'étaient là d'éminents services qui, de même que l'enthousiasme du peuple d'Israël pour David victorieux, provoquaient la jalousie des princes des Églises à l'égard de leurs inférieurs. Saint Grégoire de Nazianze allait jusqu'à attribuer au seul diacre Athanase l'extinction complète de l'arianisme dans le concile de Nicée. Ce sont là de légères exagérations qui peuvent avoir contribué à incliner les Pères de Nicée à exalter l'importance des évêques dans les conciles provinciaux. Cette explication n'est pas aussi gratuite qu'on pourrait être tenté de le croire. Le même canon 5[e] de Nicée nous permet de dire avec assurance que l'épiscopat n'était pas alors tout à fait exempt de quelques misères inhérentes à la nature humaine. Il se trouvait dans ses rangs des hommes vindicatifs qui ne craignaient pas de lancer l'excommunication sur leurs adversaires sans motifs suffisants ; aussi, les Pères de Nicée se trouvaient-ils dans l'obligation d'instituer une enquête après chaque excommunication pour s'assurer que l'évêque n'avait pas fulminé sa sentence « par étroitesse d'esprit, par esprit de contradiction ou par quelque sentiment de haine », ἐξεταζέσθω δέ, μὴ μικροψυχίᾳ, ἢ φιλονεικίᾳ γ'ἤ, τινι τοιαύτῃ ἀηδίᾳ τοῦ ἐπισκόπου ἀποσυνάγωγοι γεγένηνται.

L'essai de réaction peut s'expliquer d'une certaine façon. L'enquête prescrite par les Pères de Nicée touchant l'opportunité des sentences d'excommunication fulminées par les évêques devait se faire ou, du moins, aboutir devant le concile provincial que, pour cette raison, on convoquerait désormais deux fois par an. Comme il s'agissait d'y mettre à nu certaines plaies du corps épiscopal on s'explique assez bien que celui-ci, soucieux

de ne pas étaler ses misères sous les yeux des membres inférieurs de la hiérarchie, ait cherché à les écarter sans toutefois les exclure positivement.

Quoiqu'il en soit, les dipositions prises à Nicée eurent un effet différent de celui qu'on en attendait, puisque le concile d'Antioche, *in encæniis*, tenu en 341, ordonna dans son 20e canon que les conciles provinciaux continueraient à se tenir deux fois l'année et décida que les prêtres et les diacres prendraient part à ces conciles : ὥστε ἐν αὐταῖς ταύταις ταῖς συνόδοις προσιέναι πρεσβυτέρους καὶ διακόνους καὶ πάντες τοὺς ἠδικῆσθαι νομίζοντας καὶ παρὰ τῆς συνόδου ἐπικρίσεως τυγχάνειν. Ainsi ce n'est pas seulement les évêques, mais les prêtres, les diacres et tous ceux qui s'estiment lésés dans leurs droits qui auront accès au concile provincial.

Cette discipline était observée en Occident d'après ce que nous savons du Ier concile de Tolède, tenu le 7 septembre de l'an 400. *Convenientibus episcopis in Ecclesia Toleto... considentibus presbyteris, adstantibus diaconis et cæteris qui intererant Concilio congregatis* [1]. Le concile tenu à Rome en 465 s'exprime de même façon : *Residente viro venerabili Hilario papa, residentibus etiam universis presbyteris, adstantibus quoque diaconibus* [2]. Le concile de Tarragone, tenu le 6 novembre 516, nous apprend que, outre les suffragants d'Ampurias, de Girone, de Barcelone, de Dertosa, d'Ausone, d'Egara [et d'Ilerdita ?], l'évêque de Tarragone avait convoqué les prêtres et le peuple : *Epistolæ tales per fratres a metropolitana sunt dirigendæ ut non solum a cathedralibus ecclesiis presbyteri, verum etiam de diœcesanis ad concilium trahant et aliquos de filiis Ecclesiæ sæcularibus secum adducere debeant* [3]. Le IIe concile de Tolède, convoqué pour le 8 mai 589, et dont l'importance était capitale puisqu'il consacrait le retour de l'Espagne wisigothique à la religion catholique, ce concile comptait 5 métropolitains, 62 évêques et 7 mandataires d'évêques. Enfin, le 5 décembre 633, le IVe concile de Tolède s'expliquait avec tant de clarté sur le sujet que nous étudions que nous ne pouvons omettre ses paroles : *Post ingressum omnium episcoporum atque consessum, vocentur deinde presbyteri quos causa probaverit introire... Post hos ingrediantur diaconi probabiles, quos ordo poposcerit interesse ; et corona facta de sedibus episcoporum, presbyteri a tergo eorum resideant, diacones in conspectu episcoporum stent. Deinde ingrediantur laici, qui electione concilii interesse meruerunt* [4].

H. Leclercq.

1. Labbe, *Concil.*, t. ii, col. 1223 ; H. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, 1905, p. 199-200.
2. Labbe, *Concil.*, t. iv, col. 1060.
3. Labbe, *Concil.*, t. iv, col. 1565.
4. Labbe, *Concil.*, t. v, col. 1704.

APPENDICE VIII

OBSERVATIONS SUR LE SIXIÈME CANON DU CONCILE DE NICÉE

LES SIÈGES SUFFRAGANTS D'ALEXANDRIE, D'ANTIOCHE, DE ROME ET DE CARTHAGE

I. Le fait historique qui a donné naissance à la situation visée par le 6e canon du concile de Nicée paraît être le suivant : Mélèce, évêque de Lykopolis, profita du trouble jeté dans l'Église d'Égypte par la persécution de Dioclétien et la disparition de l'évêque Pierre d'Alexandrie. Affectant de considérer comme vacant le siège dont le titulaire se tenait caché, Mélèce n'hésita pas à faire des ordinations et à exercer le pouvoir épiscopal tant dans le diocèse d'Alexandrie que dans ceux de quatre évêques, Hésychios, Packomios, Théodoros et Philéas alors détenus dans les prisons d'Alexandrie [1]. L'abus de juridiction était patent et Philéas, évêque de Thmuis, dans la Basse-Égypte, le prouva clairement dans une lettre adressée à Mélèce, au plus tard en 307 [2]. Les signataires de la lettre « avaient, disaient-il, entendu depuis quelque temps circuler de vagues rumeurs au sujet de Mélèce ; on l'accusait de troubler l'ordre divin et les règles ecclésiastiques. Tout récemment ces bruits avaient été confirmés par un grand nombre de témoins, ce qui motivait la présente épître. Comment dépeindre la tristesse et l'émotion causées par les ordinations célébrées par Mélèce hors de son propre diocèse ? Il n'ignorait pas cependant cette loi si ancienne et si conforme au droit divin et au droit humain, qui interdit à tout évêque de faire une ordination dans un diocèse qui n'est pas le sien. Mais lui, sans égard pour cette loi, sans respect pour le grand évêque et père, Pierre, et pour ceux qui étaient enchaînés, avait tout bouleversé. Peut-être dira-t-il pour se disculper, qu'il a été contraint d'agir ainsi qu'il a fait par la nécessité, car les villages étaient privés de pasteurs. Mais cette allégation est fausse, car on avait institué plusieurs

1. Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXVI, *P. G.*, t. LXVII, col. 146. Sur le personnage de Mélèce et sa réputation d'apostat, cf. Socrate, *op. cit.*, l. I, c. VI, *P. G.*, t. LXVII, col. 41 ; S. Athanase, *Apologia contra arianos*, c. LIX, *P. G.*, t. XXV, col. 356.

2. *P. G.*, t. X, col. 1566. Cette lettre ne nous est parvenue que dans une version latine.

chorévêques, et, dans le cas où ceux-ci se fussent montrés négligents, il aurait dû porter l'affaire devant les évêques incarcérés. Dans le cas où on lui aurait dit que ces évêques avaient été exécutés, il aurait pu facilement vérifier le fait ; et même, en supposant que la nouvelle de leur mort eût été avérée, son devoir était encore de demander au premier des Pères (c'est-à-dire à Pierre d'Alexandrie) la permission de faire les ordinations » [1]. A cette lettre Mélèce ne fit aucune réponse et, quoiqu'il eût la liberté de ses mouvements, il n'alla voir ni les évêques emprisonnés ni le bienheureux Pierre.

S'il fallait en croire saint Épiphane, Mélèce aurait été incarcéré avec Pierre d'Alexandrie. Mélèce aurait même occupé dans l'épiscopat égyptien un rang privilégié, immédiatement au-dessous de celui de l'évêque d'Alexandrie auquel il était d'ailleurs subordonné et à qui il devait en référer pour les questions de juridiction et de discipline [2]. Saint Épiphane a malheureusement déparé sa notice sur le schisme mélétien par des erreurs si manifestes et une indulgence tellement inexplicable à l'égard de Mélèce, que nous devons nous interdire d'y puiser nos renseignements [3].

Théodoret nous apprend que Mélèce, loin de se soumettre à la censure que Pierre d'Alexandrie avait jugé devoir faire de sa conduite, affecta l'indépendance et remplit de trouble l'Égypte et la Thébaïde, revendiquant la primatie contre l'évêque d'Alexandrie [4]. Sozomène complète et précise ses indications un peu vagues lorsqu'il nous dit que les troubles en question étaient provoqués par les ordinations faites sans juridiction par Mélèce pendant que Pierre d'Alexandrie était contraint par la persécution de se tenir caché [5]. Cette confirmation de la lettre de Philéas de Thmuis reçoit une nouvelle force par les termes mêmes de l'Épitre synodale des Pères de Nicée aux Églises d'Égypte. Il y est dit, à propos de Mélèce,

1. Il existe deux versions sur les origines du schisme mélécien. L'une, qui fut longtemps la seule, est favorable à Mélèce, elle a pour auteur saint Épiphane, *Hæres.*, LXVIII, 1-4, *P. G.*, t. XLII, col. 184-189 ; l'autre très différente ne date que de la publication des documents découverts à Vérone par Maffei et imprimés dans ses *Osservazioni letterarie*. 1738, t. III, p. 11-18, réimprimés par M. Routh, *Reliquiæ sacræ*, t. III, p. 38 sq. ; cette deuxième version est celle qui est suivie par Hefele et qu'on trouvera exposée plus haut, p. 488.

2. S. Epiphane, *Hæres.*, LXVIII, n. 1, *P. G.*, t. XLII, col. 185.

3. Notons toutefois une sorte d'*incontinence* du pouvoir d'ordre chez Mélèce dont nous rencontrons l'utile témoignage chez saint Épiphane, *Hæres.*, LXVIII, n. 3, *P. G.*, t. XLII, col. 188-189. Après la mort de Pierre d'Alexandrie, Mélèce aurait été condamné aux mines et envoyé à Phounon, en Palestine, cf. S. Vailhé, *Les martyrs de Phounon*, dans les *Échos d'Orient*, 1898, t. II, p. 68. Sur la route qu'il suivit pour rejoindre la mine, Mélèce fit autant d'ordinations qu'il put, évêques, prêtres, diacres, clercs, et il fonda des Églises.

4. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. VIII, *P. G.*, t. LXXXII, col. 928.

5. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXIV, *P. G.*, t. LXVII, col. 928.

qu'il aura à ne plus s'éloigner de sa ville épiscopale et sera dépouillé de toute espèce de droit d'élire ou d'ordonner ; le titre seul d'évêque lui sera conservé [1].

La volonté des Pères de Nicée, appelés à éteindre le schisme mélétien et à prévenir son retour, apparaît ainsi très claire. Ils entendent restituer à l'évêque d'Alexandrie les ordinations épiscopales suivant le droit ancien qui les lui attribuait dans les limites où s'étendait la juridiction du siège d'Alexandrie. Voici les termes mêmes du canon : Τὰ ἀρχαῖα ἔθη κρατείτω τὰ ἐν Αἰγύπτῳ καὶ Λιβύῃ καὶ Πενταπόλει, ὥστε τὸν 'Αλεξανδρείας ἐπίσκοπον πάντων τούτων ἔχειν τὴν ἐξουσίαν, ἐπειδὴ καὶ τῷ ἐν τῇ 'Ρώμῃ ἐπισκόπῳ τοῦτο σύνηθές ἐστιν· ὁμοίως δὲ καὶ κατὰ 'Αντιόχειαν καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπαρχίαις τὰ πρεσβεῖα σώζεσθαι ταῖς 'Εκκλησίαις· κ.τ.λ [2]. Il existe de ce texte une recension égyptienne qui offre quelques variantes dignes d'attention à cause précisément de cette origine égyptienne d'un texte qui intéresse exclusivement l'Égypte [3]. Les variantes de ce texte copte autorisent une réforme essentielle de la ponctuation du texte grec, sans changer d'ailleurs un seul mot :... ἐπειδὴ καὶ τῷ ἐν τῇ 'Ρώμῃ ἐπισκόπῳ τοῦτο σύνηθές ἐστιν, ὁμοίως δὲ κατὰ τὴν 'Αντιόχειαν καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπαρχίαις, τὰ ποεσβεῖα σώζεσθαι ταῖς ἐκκλησίαις. Le texte copte, au lieu de parler des évêques de Rome au singulier emploie le pluriel : **ⲡⲁⲓ ⲛ̄ⲛⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲛ̄ϩⲣⲱⲙⲉ** ; par contre il termine la phrase par le singulier au lieu du pluriel : **ϩⲛ̄ ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ** [4]. On peut donc proposer la version suivante pour le commencement du 6[e] canon : « Que les lois anciennes soient observées, notamment celles qui concernent l'Égypte, la Libye et la Pentapole, de manière que l'évêque d'Alexandrie ait puissance sur toutes ces provinces, puisque c'est une loi établie par les évêques de Rome — de même pour ce qui concerne celui d'Antioche et les autres provinces, — que les prééminences soient observées dans l'Église [5]. » La légitimité de la suprématie de l'évêque d'Alexandrie avait sa garantie et sa loi dans les traditions de l'Église de Rome : c'est l'antiquité de cette tradition qu'indique le pluriel du texte copte.

Ce premier point établi et le motif historique du canon 6[e] de Nicée ainsi déterminé, nous allons rechercher si le droit d'ordonner tous les évêques des provinces d'Égypte, de Libye et de Pentapole appartenait à l'évêque d'Alexandrie.

1. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. VIII, *P. G.*, t. LXXXII, col. 929.

2. Fr. Lauchert, *Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien*, in-8, Freiburg, 1896, p. 38.

3. Voir ce texte plus haut, p. 533, note 1.

4. G. Zoëga, *Catalogus*, p. 249-250. La recension syriaque donnée par P. Martin, dans Pitra, *Analecta sacra*, t. IV, p. 455, suit le texte grec dans l'emploi du singulier et du pluriel.

5. Car c'est une loi établie *par* les évêques de Rome, ou bien *pour* les évêques de Rome, voir plus bas, § IV.

II. La lettre synodale des Pères de Nicée prescrit les mesures à prendre au sujet des évêques ordonnés par Mélèce. Leur nombre et leur présence pouvaient, eu égard à leur caractère épiscopal, amener de graves embarras. Une mesure prise en vue d'éviter dans l'avenir l'expansion du schisme mélétien nous a valu une précieuse liste des évêques, des prêtres et des diacres ordonnés par Mélèce ; cette liste conservée par saint Athanase, témoigne que ces évêques appartenaient à diverses provinces [1]. Or, aux termes de la lettre synodale, tous ces évêques pourront succéder aux évêques catholiques, à la condition d'avoir été canoniquement élus et confirmés par l'évêque d'Alexandrie : Εἰ δέ τινά ποτε συμβαίη ἀναπαύσασθαι τῶν ἐν τῇ 'Εκκλησίᾳ, τηνικαῦτα συναναβαίνειν εἰς τὴν τιμὴν τοῦ τετελευτηκότος τοὺς ἄρτι προσληφθέντας, μόνον εἰ ἄξιοι φαίνοιντο, καὶ ὁ λαὸς αἱροῖτο, συνεπιψηφίζοντος αὐτοῖς καὶ ἐπισφραγίζοντος τοῦ τῆς καθολικῆς 'Αλεξανδρείας ἐπισκόπου [2]. On ne saurait, croyons-nous, apporter un plus grave témoignage en matière de juridiction que celui du concile de 325 et il suffit à lui seul à répondre à la question. Néanmoins ce témoignage peut être corroboré non sans profit parce que nous constatons, grâce à ces preuves supplémentaires, que le concile a moins innové que confirmé une situation généralement connue et appliquée. Théophile d'Alexandrie (385-417) amené par les hasards de sa carrière agitée à Géra, située à cinquante stades de Péluse, métropole de la province Augustamnique, poussait le solitaire Nilammon à se laisser imposer le caractère épiscopal par lui Théophile, séance tenante [3]. Sidérius, évêque de Palæbisca, dans la Pentapole, avait été ordonné par un seul évêque et sans le consentement de l'évêque d'Alexandrie ; saint Athanase régularisa cette situation [4]. Ce fait nous a été rapporté par Synésius qui était persuadé plus que personne de l'obligation de recourir à l'évêque d'Alexandrie pour l'ordination des évêques appartenant à la Pentapole. Le cas se présenta lors de l'élection d'un évêque pour la ville d'Olbias ; le choix unanime s'était porté sur un prêtre nommé Antoine, maintenant tout était arrêté parce qu'il fallait que ce fût Théophile d'Alexandrie qui imposât les mains à l'élu, Synésius et ses collègues ne pouvaient faire autre chose que de prier pour Antoine [5]. Une autre lettre du même Synésius n'est pas moins formelle. Elle est adressée au même Théophile d'Alexandrie. Synésius venait d'être élu par le peuple évêque de Ptolémaïs et ne pouvait se résoudre à rompre son mariage ; ainsi il s'adressait à l'évêque d'Alexandrie comme au seul homme qui fût maître de son ordination : ἓν δὴ τοῦτο δεῖ τὸν κύριον τῆς

1. S. Athanase, *Apologia contra arianos*, n. LXXI, *P. G.*, t. XXV, col. 376-377.
2. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. VIII, *P. G.*, t. LXXXII, col. 929.
3. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. VIII, c. XIX, *P. G.*, t. LXVII, col. 1565.
4. Synésius, *Epist.*, LXVII, *P. G.*, t. LXVI, col. 1412.
5. Synésius, *Epist.*, LXXVI, *P. G.*, t. LXVI, col. 1442.

χειροτονίας μὴ ἀγνοῆσαι [1]. Cette triple attestation doit suffire amplement à établir la juridiction de l'évêque d'Alexandrie sur la Pentapole. Théophile, à qui étaient adressées les trois lettres que nous venons de citer, était lui-même si persuadé de son droit qu'il exerçait soit par lui-même, soit par délégation aux métropolitains provinciaux ses suffragants, qu'il avait coutume de donner avis de l'ordination des nouveaux évêques aux Églises soumises à la juridiction d'Alexandrie. Dans une lettre circulaire il s'exprime ainsi [2] : *Et hoc necessario scribimus, ut sciatis pro sanctis et beatis episcopis qui in Domino dormierunt, ordinatos esse in Lemnado pro Herone, Naseam ; in Erythro pro Sabbatio, Paulum ; in Omboes pro Silvano Verrem.* Dans une autre lettre paschale il termine ainsi [3] : *Et hoc nosse debetis. Pro defunctis episcopis in locis singulorum constitutos. In urbe Nichium pro Theopempto, Theodosium ; in Teremtide, Arsinthium ; in oppido Geras pro Eudemone, Pirozum ; in Atchaeis pro Apolline, Musaeum ; in Athrividi pro Isidoro, Athanasium ; in Cleopatride, Offellum ; in oppido Laton pro Thimotheo, Appellen.* Ces deux listes nous permettent de préciser avec certitude l'étendue de la juridiction du patriarche d'Alexandrie. *Lemando* paraît devoir être identifiée avec *Limniade* marquée sur l'itinéraire d'Antonin entre Ptolémaïs et Alexandrie, dans les limites de la Pentapole Libyque. — *Erythrée* appartient à la même province. — Ombu (Ombru, ὄμβροι) fait partie de la Thébaïde II[e]. — Nichium (Nikiou) appartient à l'Égypte I[re]. — Cheremthidis (Hermotidis) se place dans la Thébaïde II[e]. — Geras (Gerrha) dans l'Augustamnique I[er]. — Athrimidis (Ἀθριβις) se trouve dans l'Augustamnique II[e]. — Cleopatris est un des noms donnés à Arsinoë, comme l'Égypte comptait deux villes de ce nom, nous ne sommes pas en mesure de déterminer la province à laquelle appartenait l'Arsinoë ici désignée. — Laton (Lato, Leto) appartient à la Thébaïde II[e].

Si, après cette démonstration, il était nécessaire d'apporter d'autres preuves, nous pourrions encore rappeler un passage de l'*Histoire lausiaque*. On y lit que les habitants d'une ville demandèrent à Timothée d'Alexandrie de leur donner Ammon pour évêque. Timothée leur répondit : « Amenez-le moi, je l'ordonnerai. » Ἐπειδὴ δὲ καθ' ὑπερβολὴν φιλόλογος ἦν ὁ ἀνήρ, καὶ πόλις τις ἠράσθη αὐτοῦ εἰς λόγον ἐπισκόπου, προσῆλθον τῷ μακαρίῳ Τιμοθέῳ παρακαλέσαντες αὐτὸν χειροτονῆσαι αὐτὸν αὐτοῖς ἐπίσκοπον. καὶ λέγει αὐτοῖς· Ἀγάγετέ μοι αὐτὸν καὶ χειροτονῶ αὐτόν [4].

Le sens du 6[e] canon du concile de Nicée relativement à l'usage d'Alexandrie est maintenant clair. L'observation des lois anciennes qu'il prescrit de manière que l'évêque d'Alexandrie ait puissance sur l'Égypte, la Libye

1. Synésius, *Epist.*, cv, *P. G.*, t. LXVI, col. 1482.
2. Théophile, *Epist. paschalis*, trad. par saint Jérôme, *P. L.*, t. XXII, col. 812.
3. Théophile, *Epist. paschalis*, trad. par saint Jérôme, *P. L.*, t. XXII, col. 828.
4. Palladius, *Hist. laus.*, XI, édit. C. Butler, Cambridge, 1904, p. 33.

et la Pentapole vise le droit d'ordination épiscopale s'exerçant soit directement, soit par délégation, soit par confirmation. Telle était la situation en 325. A cette date, le patriarcat d'Alexandrie était constitué ; sa juridiction s'étendait sur une centaine d'Églises. Cet état de choses toutefois n'était pas ancien. Nous avons montré dans les notes du présent volume les coïncidences que présente la répartition des provinces et des métropoles civiles avec les provinces et les métropoles ecclésiastiques. Peut-être la centralisation administrative exceptionnelle de l'Égypte offre-t-elle un nouveau rapprochement avec l'organisation à tendance centralisatrice très marquée de l'Église égyptienne. Tandis qu'en Italie, en Afrique, en Asie-Mineure, la province se subdivise en un certain nombre d'unions communales et de territoires urbains administrés par des assemblées et des magistrats locaux, il en est tout autrement en Égypte. Ici, nulle trace de ces autonomies, indépendantes l'une de l'autre, fonctionnant côte à côte, librement, sous le seul contrôle de l'autorité romaine. Le système imposé à l'Égypte par Auguste est celui d'une centralisation à outrance. La province entière est divisée en épistratégies, chaque épistratégie en nomes, chaque nome en toparchies, chaque toparchie en territoires, chaque territoire en districts. Dans un mécanisme aussi régulier il ne reste aucune place pour les cités. D'ailleurs la cité antique étant fondée sur les privilèges, elle n'a pu se constituer dans une province où les libertés communales sont complètement inconnues. Par conséquent, indépendamment d'Alexandrie et de trois ou quatre villes pourvues de privilèges, l'Égypte n'a pas de cités.

Cette circonstance exercera sur l'expansion et les établissements du christianisme dans le pays entier une influence capitale. Pendant les deux premiers siècles de notre ère, les cités seules reçurent des évêques. Or l'Égypte ne possédait pas de cités et pendant la période correspondante elle ne forma qu'un seul diocèse dont l'évêque d'Alexandrie partageait, au dire d'Eutychius, l'immense administration avec un collège de douze prêtres dont Le Quien fait, de son autorité privée, douze évêques auxiliaires [1]. Vers le temps où l'évêque Démétrius, l'ami et plus tard l'adversaire d'Origène, occupa le siège d'Alexandrie (vers 189-8 octobre 232) cette Église brilla avec un éclat très vif. Il semble que ce soit alors que se place le début, en Égypte, des circonscriptions épiscopales. Le bourg principal de chaque territoire prit, sous le nom de métrocomie, une importance nouvelle, devint presque l'égal de la cité et reçut son évêque propre. On ne peut manquer de noter avec quelle facilité l'indication tirée des *Annales* d'Eutychius s'adapte à cette situation. Mais ceci, bien entendu, s'applique à la seule Égypte. Il en était tout autrement de la Pentapole.

Cette région, comme son nom l'indique, comptait cinq villes importantes désignées d'avance pour devenir le siège d'autant d'évêchés, c'étaient

1. Le Quien, *Oriens christianus*, t. II, col. 316.

Cyrène, Ptolémaïs, Bérénice, Apollonia et Arsinoë. Nous ne savons rien de plus sur les origines des Églises suffragantes d'Alexandrie, mais entre le début du IIIe siècle et le premier quart du IVe siècle, un grand nombre de sièges épiscopaux avaient été établis dans les métrocomies puisque, lors du synode tenu contre Arius, en 320 ou 321, par l'évêque Alexandre d'Alexandrie, on parvint à réunir près de cent évêques [1]. Sur ce nombre, les évêques de Cyrénaïque avaient seuls une sorte de métropolitain ; tous les autres relevaient, sans intermédiaire aucun, du patriarche d'Alexandrie. L'influence des divisions administratives introduites par Dioclétien et par Théodose eut sa répercussion sur l'organisation spéciale du patriarcat d'Alexandrie. Des groupements se formèrent, des provinces se délimitèrent. Nous connaissons actuellement 103 sièges de l'ancienne Église égypto-cyrénienne, ce sont :

1 siège patriarcal,
8 sièges métropolitains,
94 sièges épiscopaux [2].

Cette vaste région était répartie en neuf provinces dont voici les noms, avec la ville primatiale de chaque province et le nombre de ses diocèses simplement épiscopaux :

1° *Egypte Ire :* Alexandrie : 13 évêchés [3].
2° *Egypte IIe :* Cabasa : 8 évêchés.
3° *Augustamnique Ire :* Péluse : 13 évêchés.
4° *Augustamnique IIe :* Léontopolis : 7 évêchés.
5° *Arcadie :* Oxyrrhynchus : 10 évêchés.
6° *Thébaïde Ire :* Antinoë : 8 évêchés.
7° *Thébaïde IIe :* Ptolemaïs Hermii : 14 évêchés.
8° *Libye Ire* ou *Pentapole :* Ptolemaïs : 14 évêchés.
9° *Libye IIe* ou *Marmarique :* Daruis : 7 évêchés [4].

III. Le texte du canon que nous étudions présente, un peu sous forme d'incise ou de parenthèse, la phrase suivante : ὁμοίως δὲ καὶ κατὰ Ἀντιόχειαν

1. S. Athanase, *pologia contra arianos*, n. LXXV, *P. G.*, t. XXV, col. 385.
2. Le Quien, *op. cit.*, t. II, col. 385-640, donne l'énumération complète.
3. Plus l'évêché que les eusébiens réunis à Tyr, en 335, prétendirent ériger à Maréotis, en faveur d'Ischyras.
4. La province de *Libye métropolitaine* n'a jamais existé que dans les notices fautives ; cf. J. B. Sollier, *Tractatus historico-chronologicus de patriarchis alexandrinis*, in-fol., Antwerpiæ, 1708 ; E. Renaudot, *Historia patriarcharum alexandrinorum*, in-4, Paris, 1713 ; Le Quien, *Oriens christianus*, in-fol., Paris, 1740, t. II, p. 399-512 ; t. III, p. 1141-1146 ; J. M. Neale, *A history of the holy eastern Church. The patriarchate of Alexandria*, 2 in-8, London, 1847 ; A. von Gutschmidt, *Verzeichnis der Patriarchen von Alexandria*, dans *Kleine Schriften*, in-8, Leipzig, 1890, t. II, p. 395-525 ; P. Rohrbach, *Die Patriarchen von Alexandria*, dans *Preussische Jahrbücher*, 1892, t. LXIX, p. 50-83, 207-233.

καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπαρχίαις. On pourrait conclure de là que les évêques d'Antioche ordonnaient tous les évêques des provinces relevant de leur siège patriarcal, ainsi que faisaient les évêques d'Alexandrie. A la date du concile de Nicée la division administrative de l'empire nous est connue. Sous Dioclétien, l'empire d'Orient comprenait les quatre diocèses d'Orient, de Pont, d'Asie et de Thrace, dont les métropoles étaient respectivement : Antioche, Césarée, Éphèse et Héraclée. L'Égypte était placée, au point de vue administratif, sous le gouvernement du comte d'Orient. On voit qu'il n'est pas besoin d'imaginer un petit *scenario*, à la manière de Charles Lenormant, pour expliquer la phrase incidente relative à Antioche et aux éparchies dans un canon concernant Alexandrie. « Quant à la parenthèse relative à la juridiction de l'évêque d'Antioche, qui évidemment a seule troublé toute la phrase, nous croyons entrevoir comment elle s'est introduite : comme il était question de l'autorité de l'archevêque d'Alexandrie, celui d'Antioche ne voulut pas, sans doute, perdre l'occasion d'établir la sienne sur une base aussi solide ; et, comme son vœu était légitime, on ajouta après coup cette mention, sans la raccorder très correctement avec le reste de la phrase. Quand le patriarche d'Antioche eut satisfaction, l'évêque de Jérusalem vint à son tour, contestant peut-être la suprématie de celui d'Antioche, ou plutôt du métropolitain de Césarée sur son siège. Mais cette nouvelle réclamation, en supposant qu'elle eût été présentée sous cette forme, ne fut pas accueillie par le concile ; on se contenta de reconnaître à l'évêque de Jérusalem un privilège d'honneur qui n'entraînait pas de juridiction sur d'autres sièges [1]. » L'explication est moins arbitraire. La rencontre de l'Église d'Alexandrie, de l'Église d'Antioche et des Eglises des anciennes éparchies dans un même canon s'explique par la situation des quatre divisions civiles et de la province égyptienne au point de vue administratif.

De quelle nature étaient les droits auxquels la phrase incidente fait allusion : « On doit de même conserver aux Églises d'Antioche et des autres éparchies les droits qu'elles avaient auparavant. » Il est difficile de le dire. Le pape Innocent Ier semble avoir cru que, aux termes du canon 6e, l'évêque d'Antioche possédait le droit de conférer l'ordination aux évêques de toutes les provinces relevant de son siège métropolitain : *Revolventes auctoritatem nicænæ synodi, quæ unam omnium per orbem terrarum explicat mentem sacerdotum quæ censuit de antiochena Ecclesia cunctis fidelibus, ne dixerim sacerdotibus, esse necessariam custodire, qua super diœcesim suam prædictam Ecclesiam non super aliquam provinciam recognoscimus constitutam... Itaque arbitramur, frater carissime, ut sicut metropolitanos auctoritate ordinas singulari, sic et cæteros, non sine permissu conscientiaque tua sinas episcopos procreari. In quibus hunc modum recte servabis, ut longe positos, litteris datis, ordinari censeas ab his qui nunc eos suo tantum ordinant*

1 *Mém. de l'Acad. des inscript.*, 1853, t. XIX, part. 2, p. 254.

arbitratu. Vicinos autem, si æstimas, ad manus impositionem tuæ gratiæ statuas pervenire [1]. Cette décision paraît bien emporter la dépossession du droit des primats provinciaux au profit du métropolitain d'Antioche ; droit d'ordination qu'ils ne pourront exercer désormais qu'avec le consentement ou la délégation de ce métropolitain. Par malheur, nous ignorons comment les primats provinciaux se comportèrent dans la pratique et si, conformément à l'interprétation d'Innocent Ier, ils abandonnèrent les ordinations de leurs suffragants.

La question posée au pape Innocent Ier ne nous est pas parvenue ; ainsi nous ignorons si elle visait une revendication intempestive ou bien un état de choses abusif. Comme le canon 6e ne prétendait autre chose que la confirmation d'une situation antérieure et non la collation de nouveaux privilèges, la réponse du pape devait avoir pour but de rétablir l'ancien droit, antérieur au concile de Nicée ; droit dont on s'était écarté ou dont on tendait à s'écarter. Cette consultation, indépendamment de l'observation qu'on fit ou qu'on ne fit pas de la solution qu'elle imposa, semble donc témoigner en faveur d'un droit attaché au siège d'Antioche identique à celui qui était attaché au siège d'Alexandrie. C'est dans ce sens que viendrait témoigner le seul texte à peu près clair qu'on puisse invoquer. Le concile de Chalcédoine dans sa xive *actio* rapporte les actes d'un concile tenu à Antioche, en 445, au sujet de la déposition de l'évêque Athanase de Perrha. Domnus II, évêque d'Antioche, prononça la déposition en ces termes : « Je ne désirais pas avoir à prononcer une pareille sentence contre un évêque. Mais puisque le saint concile a jugé bon d'écarter Athanase de l'épiscopat en vertu des lois ecclésiastiques, à cause de ses crimes énormes et nombreux et de son refus de comparaître, je confirme, moi, et je suis d'accord sur ces matières qui ont réuni le consentement de tous, le déclarant étranger désormais à l'épiscopat, et je prescris à Jean, l'évêque très chéri de Dieu et aux pieux évêques de sa province d'ordonner un autre évêque à la place de celui-ci pour l'Église de Perrha. » καὶ ἐπιτρέπω τῷ θεοφιλεστάτῳ ἐπισκόπῳ Ἰωάννῃ, καὶ τοῖς τῆς ἐπαρχίας θεοσεβεστάτοις ἐπισκόποις ἕτερον ἀντ'αὐτοῦ χειροτονῆσαι ἐπίσκοπον τῇ ἐν Πέῤῥῃ ἁγίᾳ τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίᾳ [2]. Ce Jean, que l'évêque Domnus délègue à l'ordination d'un évêque de sa province, était évêque de Hiérapolis et primat provincial. Il paraît évident que si l'évêque de Hiérapolis ne pouvait procéder à l'ordination d'un de ses suffragants qu'en vertu d'une délégation aussi formelle, c'est que le dro[it] d'ordonner les primats provinciaux et leurs suffragants, c'est-à-dire, [en] un mot, tous les évêques du ressort du siège d'Antioche, c'est que l'év[êque]

1. Innocent Ier, *Epist.*, xxiv, c. 1, *P. L.*, t. xx, col. 547. Mansi, *Conc. amp[liss.]* *coll.*, t. iii, col. 1055, cf. col. 1159. *Interpretatio quæ dicitur gallo-hispan[a]* y est fait mention de la juridiction sur la Célé-Syrie.

2. *Conc. Chalced.*, actio xiv, dans Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. viii, col [...]

que de cette dernière ville était en possession d'un droit identique, ou peu s'en faut, au droit de l'évêque d'Alexandrie.

Il faut ajouter que si l'exercice de ce droit n'allait pas sans contestation, il était, de fait, aboli, sur certains points de la juridiction d'Antioche ; par exemple, dans l'île de Chypre. Dès le début du ve siècle et probablement bien auparavant, les évêques de la province consacraient eux-mêmes leur primat provincial. Une réclamation présentée par Alexandre d'Antioche (413-421) au pape Innocent Ier, accueillie et admise par le pape, n'avait rien changé à l'état des choses que consacra finalement le concile d'Éphèse ; mais on n'a aucune raison de faire remonter au delà de l'année 325, l'usage préconisé par les évêques chypriotes et dont la première application n'apparaît que longtemps après cette date.

Bien qu'il reste difficile de prendre parti et de préciser les droits auxquels il est fait allusion dans le canon 6e de Nicée, néanmoins on est fondé à croire que les Pères ont voulu conserver à Antioche, sur les provinces du diocèse d'Orient, les mêmes droits de juridiction que possédaient Alexandrie sur la province d'Égypte, et Rome sur les provinces occidentales.

Ce point admis plutôt qu'établi, il reste à signaler quelques différences notables existant entre les Églises métropolitaines d'Antioche et d'Alexandrie. Nous avons montré, à propos de celle-ci, l'influence prépondérante exercée par l'organisation civile de l'empire d'Orient sur la genèse et le développement de la hiérachie ecclésiastique [1]. En Orient, les cités étaient anciennes et nombreuses, aussi avaient-elles de bonne heure servi de siège à des évêchés. Dans la province où l'élément nomade était le plus réfractaire à la vie urbaine, l'Arabie par exemple, chaque métrocomie était pourvue d'un siège épiscopal. Aussi l'Église d'Antioche avait-elle juridiction sur un nombre considérable d'évêchés répartis entre onze provinces dont nous allons donner les noms avec l'indication de leurs métropoles respectives et le nombre des sièges épiscopaux dans chaque province. Ces derniers chiffres, hâtons-nous de le dire, n'ont rien de définitif [2]. Calculés d'après les listes épiscopales dressées au XVIIIe siècle par

1. Les documents capitaux à consulter relativement à l'organisation civile de cette partie de l'Empire, sont : 1° *Notitia dignitatum et administrationum omnium tam civilium quam militarium in partibus Orientis et Occidentis*, édit. Böcking, Bonn., 1839 (composé dans les premières années du ve siècle) ; 2° *Hieroclis Synecdemus*, édit. Aug. Burckhardt, Leipzig, 1893 (rédigé en 535, sous Justinien), 3° *Georgii Cyprii descriptio orbis romani*, édit. H. Gelzer, Leipzig, 1890 (rédigé en 605 ou 606) ; ces trois documents regardent exclusivement l'administration civile ; 4° *Hieroclis Synecdemus et Notitiæ græcæ episcopatuum* de G. Parthey, Berlin, 1866.

2. S. Vailhé, *La province ecclésiastique d'Arabie*, dans les *Echos d'Orient*, 1899, p. 166-179, à l'aide de documents découverts depuis un siècle et demi, arrive à porter à 20 le nombre de sièges fixé à 14 par Le Quien.

Le Quien, ils paraissent devoir être presque tous majorés, parfois dans une assez forte proportion.

1° *Syrie Ire* : Antioche : 9 évêchés.
2° *Phénicie Ire ou maritime* : Tyr : 12 évêchés.
3° *Phénicie IIe ou libanaise* : Damas : 13 évêchés.
4° *Arabie* : Bostra : 20 évêchés.
5° *Cilicie Ire* : Tarse : 7 évêchés.
6° *Cilicie IIe* : Anazarbe : 9 évêchés.
7° *Syrie IIe* : Apamée : 7 évêchés.
8° *Euphratensis* : Maboug [1] : 13 évêchés.
9° *Osrhoène* : Edesse : 12 évêchés.
10° *Mésopotamie* : Amida [2] : 13 évêchés.
11° *Isaurie* : Séleucie : 29 évêchés.

Ce *schema* a subi quelques variations ; ainsi, après le concile d'Éphèse (431), la province de Chypre, ayant pour métropole Salamine, devient autocéphale ; après le concile de Chalcédoine (451), trois provinces de Palestine, soustraites à l'autorité de Maxime d'Antioche, forment le nouveau patriarcat de Jérusalem qui faillit un instant obtenir les provinces d'Arabie et de Phénicie.

A l'époque du concile de Nicée nous sommes à peu près instruits de l'étendue du diocèse d'Antioche grâce aux listes épiscopales du concile [3]. Elles nous apprennent que les provinces de Palestine, d'Arabie, de Phénicie, de Célésyrie, de Mésopotamie, de Cilicie, d'Isaurie, peut-être aussi l'île de Chypre, formaient cet immense diocèse. L'étrange manie qui sévissait alors de subdiviser les provinces et d'altérer les vocables n'épargna pas les provinces qui viennent d'être nommées. « L'ancienne province de Cilicie, divisée endeux : la Cilicie et l'Isaurie, fut, sous Arcadius, scindée en trois provinces : la Cilicie Ire, la Cilicie IIe et l'Isaurie. L'Arabie avait succédé au royaume nabatéen de Pétra que Trajan avait aboli en l'an 105 ; elle possédait les mêmes provinces à l'exception de la Batanée, de la Trachonite et de l'Auranite, rattachées à la Syrie jusqu'en 295. A ce moment, les trois provinces du nord revenaient à l'Arabie, tandis qu'elle perdait un peu plus tard la partie méridionale de son territoire dont on formait la Palestine IIIe. La Syrie avait été divisée, vers l'an 194, par Septime Sévère en *Syria magna* ou Célésyrie et en Phénicie, division qui subsistait encore en 325. A la suite de l'organisation de l'empire opérée par Théodose et Arcadius, la *Syria magna* se fractionna en Syrie Ire, Syrie IIe et Syrie *Euphratensis* ; la Phénicie, en Phénicie maritime et Phénicie libanaise. Restait la Mesopotamie, cédée

1. *Maboug* appelée aussi *Hieropolis*.
2. *Amida* appelée aussi *Diarbékir*.
3. *Patrum nicænorum nomina latine, græce, coptice, syriace, arabice, armeniace, sociata opera ediderunt* H. Gelzer, H. Hilgenfeld, O. Cuntz, in-18, Leipzig, 1898.

en partie aux Perses, en 363, après la défaite de Julien, et qui constituait deux provinces, l'Osrhoène, formée avec le territoire d'une dynastie locale, et la Mésopotamie [1].

IV. Le texte du 6e canon s'exprime ainsi : « Que les lois anciennes soient observées, notamment celles qui concernent l'Égypte, la Libye et la Pentapole, de manière que l'évêque d'Alexandrie ait puissance sur toutes ces provinces, puisque c'est une loi établie pour l'évêque [ou pour les évêques] de Rome, » ἐπειδὴ καὶ τῷ ἐν τῇ Ῥώμῃ ἐπισκόπῳ τοῦτο σύνηθές ἐστιν. S'agit-il ici d'un précédent qu'on invoque ou d'une analogie qu'on rappelle ? Rufin, dans sa version latine des canons de Nicée, favorise la dernière explication puisque, d'après lui, le canon 6e ordonne que l'ancienne coutume soit observée : à Alexandrie *et* à Rome ; non pas : à Alexandrie *comme* à Rome. La traduction de Rufin est plutôt une paraphrase ; il l'a insérée dans sa traduction de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, l. X, c. VI, et on la retrouve non seulement dans les manuscrits de cet ouvrage, mais encore, plus ou moins complète, dans certaines collections canoniques. Tout récemment M. C. H. Turner a ramené cette source dérivée parmi les canons latins de Nicée ; il lui a donné, d'après les manuscrits, l'intitulé suivant : *Incipiunt canones nicæni CCCXVIII episcoporum scripti in urbe Roma de exemplaribus sancti episcopi Innocenti.* Cet intitulé doit être rapproché d'une rédaction dite : *Interpretatio quæ dicitur Gallo-hispana*, combinaison de l'*Interpretatio gallica* et de Rufin antérieure au IIe concile d'Arles, vers 455, dont le seul manuscrit complet (Bruxelles, 8780 ; IXe s.) porte cet intitulé : *Expliciunt canones CCCXVIII episcoporum niceni, transcripti in urbe Roma de exemplaribus sancti Innocenti episcopi, amen.* M. Turner juge que cette souscription est exacte ; il s'ensuivra que les deux rédactions, la *Gallo-hispana* et celle de Rufin, ont été envoyées en Gaule par Innocent Ier, dont le rôle canonique paraît avoir été fort important. C'est ce point que nous voulions indiquer afin de donner toute sa valeur à la réponse faite par lui à l'évêque Alexandre d'Antioche, réponse citée plus haut et qui offre la preuve convaincante que les évêques de Rome avaient droit d'ordonner tous les évêques dont les sièges se trouvaient dans les limites de leur juridiction. Le pape Célestin, dans son épître aux évêques de la Pouille et de la Calabre, provinces placées sous des primats provinciaux, s'exprime ainsi : *Audimus quasdam propriis destitutas rectoribus civitates, episcopos sibi petere velle de laicis, tantumque fastigium tam vile credere, ut hoc his, qui non Deo sed sæculo militaverunt, æstiment nos posse conferre : non solum*

1. J. Marquardt, *Organisation de l'empire romain*, Paris, 1892, t. II, *passim* ; Kuhn, *Ueber das Verzeichniss der römischen Provinzen, aufgesetzt um 297*, dans les *Jahrbücher für classische Philologie*, 1877, p. 697 ; S. Vailhé, dans le *Dictionn. de théologie catholique*, 1903, t. I, col. 1409-1410.

male de suis clericis, in quorum contemptum hoc faciunt, judicantes, sed de nobis pessime, quos credunt hoc posse facere, sentientes [1]. Les évêques de Sicile recevaient également l'ordination des mains du pape, comme le leur rappelle clairement saint Léon dans une lettre par laquelle il leur reproche de conférer le baptême solennel le jour de l'Épiphanie : *Quam culpam nullo modo potuissetis incidere, si unde consecrationem honoris accipitis, inde legem totius observantiæ sumeretis, et beati Petri apostoli sedes quæ vobis sacerdotalis mater est dignitatis, esset ecclesiasticæ magistra rationis* [2]. Saint Grégoire I[er] est plus formel encore, si c'est possible, au sujet de la province de Sicile : *Lilybetanæ clerus Ecclesiæ huic pro ordinando sibi veniens sacerdote, licentiam eis de exquirendo sibi episcopo nos dedisse cognoscas. Qui reperientes Decium forensem presbyterum sibi eum consecrari multis precibus proposuerunt, quorum petitionem necessarium duximus adimplere* [3]. Jean Diacre, dans la vie qu'il a écrite du pape Grégoire I[er], nous apprend que ce droit d'ordination s'étendait sur beaucoup de provinces. *Ex presbyteris cardinalibus Ecclesiæ suæ consecravit episcopus Bonifatium Rhegii, Habentium Perusii et Donatum Messanæ Siciliæ. Ex diaconibus vero Gloriosum Istriæ, Festum Capuæ, Petrum Trecas et Castorium Arimini. At vero ex monachis monasterii sui, Marianum Ravennæ, Maximianum Syracusis et Sabinum Callipoli Præsules ordinavit.* Si on rapproche ce dénombrement de tant d'évêchés lointains de toute une suite de textes du *Liber pontificalis*, on parvient à donner de ceux-ci une interprétation satisfaisante. La notice des papes fait mention pour chacun d'eux d'un certain nombre d'ordinations épiscopales ; ce nombre est parfois disproportionné aux exigences de la seule province romaine. Ainsi, le pape Sixte III, prédécesseur de Léon I[er], célèbre cinquante-deux ordinations en huit années de pontificat ; saint Léon I[er], en vingt années, fait cent quatre-vingt-cinq ordinations. S'il ne s'agissait que des évêques de la province de Rome, il faudrait qu'en vingt ans elle se fût renouvelée entièrement plus de trois fois ; ce qui est absolument inadmissible. Le même saint Léon fixe le droit de l'évêque de Thessalonique sur le vicariat d'Illyrie, et il est douteux qu'il lui concède un pouvoir plus étendu que celui qu'il possédait lui-même à Rome. *De persona consecrandi episcopi et de cleri plebisque consensu metropolitanus episcopus ad fraternitatem tuam referat ; quodque in provincia bene placuit, faciat ; ut ordinationem rite celebrandam tua quoque firmet auctoritas. Quæ rectis dispositionibus nihil moræ aut difficultatis debebit afferre, ne gregibus Domini diu desit cura pastorum* [4]. On voit que, au v[e] siècle, dans la province d'Illyrie — et peut-être même à Rome — l'ordi-

1. S. Célestin, *Epist.*, v. n. II.
2. S. Léon, *Epist.*, XVI, n. I, *P. L.*, t. LIV, col. 696.
3. S. Grégoire, *Epist.*, l. VI, epist., XIII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 805.
4. S. Léon, *Epist.*, XIV, n. 6, *P. L.*, t. LIV, col. 673.

nation des primats provinciaux et de leurs évêques suffragants appartenait au métropolitain. Toutefois, les primats provinciaux n'étaient pas réduits à une dignité purement honorifique ; c'était à eux que revenait le soin de convoquer leurs suffragants pour élire un successeur à l'évêque défunt. A eux encore revenait l'examen du choix du peuple et du clergé et la confirmation de l'élection ; mais l'ordination du nouvel élu n'était plus de leur compétence, elle appartenait au métropolitain.

En regard de ces textes formels, il ne sera pas superflu de faire comparaître les rédactions latines des canons de Nicée. Les voici, avec quelques indications préliminaires destinées à en fixer la valeur.

1° *Interpretatio Cæciliani* (Traduction conservée à Carthage et produite au concile de 419) : *Antiqua per Egyptum adque Pentapolim consuetudo servetur ut Alexandrinus episcopus horum habeat sollicitudinem, quoniam et urbis Rome episcopo similis mos est ut in suburbicaria loca sollicitudinem gerat ; necnon et apud Antiochiam itaque et in aliis provinciis propria jura serventur metropolitanis Ecclesiis* [1].

2° *Interpretatio Attici* (Recension exécutée à Constantinople lors de l'enquête de l'Église de Carthage, en 419) : *Antiqui mores obtineant qui apud Ægyptum sunt et Libiam et Penthapolim ut Alexandriæ episcopus omnium habeat sollicitudinem, quia et urbis Romæ episcopo similis mos est. Similiter autem et circa Anthiociam et in ceteris provinciis privilegia propria reserventur metropolitanis Ecclesiis* [2].

3° *Interpretatio quæ dicitur Prisca* (C'est une combinaison de la rédaction précédente et de la suivante publiée par Justel, en 1661, d'après un ms. du VIIe siècle. M. Turner a revisé le ms. et lui compare quatre autres ms.) : *Antiqui moris est ut urbis Romæ episcopus habeat principatum ut suburbicaria loca et omnem provinciam sua sollicitudine gubernet. Qui vero apud Ægyptum sunt, Alexandriæ episcopus omnium habeat sollicitudinem ; similiter autem et circa Anthiociam et in ceteris provinciis privilegia propria reserventur in metropolitanis Ecclesiis* [3].

4° *Interpretatio codicis Ingilrami.* (Rédaction d'origine romaine ou italienne, remonte probablement au IVe siècle. Il se pourrait que le légat Paschasinus [4] eût tiré de ce texte les canons 6e et 7e dont il donna lecture au concile de Chalcédoine, en 451) : *Ecclesia romana semper habuit prima-*

1. Turner, *Ecclesiæ occidentalis monumenta juris antiquissima*, in-4, Oxonii, 1904, p. 120.

2. *Id.*, p. 120, et en note : *Hujusce canonis prima pars a Bonifacio episcopo Carthaginensi adlegata, ita in* Vat. Pal. 574 (L : fol. 119 *b*) *exstat* : *Antiqui mores obteneant qui apud Ægyptum sunt ut Alexandriæ eps omnium habeat potestatem, quia et urbes Romæ eps hoc solitum est similiter autem et circa Antiochiam et in ceteris provinciis privilegia serventur Ecclesiæ.*

3. Turner, *op. cit.*, p. 121.

4. Voir plus haut, p. 1153.

tus. Teneat autem et Ægyptus ut episcopus Alexandriæ omnium habeat potestatem, quoniam et Romano episcopo hæc est consuetudo. Similiter autem et qui in Anthiocia constitutus est : et in ceteris provinciis primatus habeant Ecclesiæ civitatum ampliorum [1].

5° *Interpretatio quae dicitur Gallica* (Rédaction qui peut remonter au IVe siècle) : *Antiquos mos maneat apud Ægyptum Libeem et Apintapolim, ita ut Alexandriae episcopus in universos habeat potestatem, quoniam urbis Romae episcopo in consuetudinis est. Similiter autem et apud Anthyociam et in aliis provinciis prærogativa tantum salva sit Ecclesia* [2].

6° *Interpretatio quæ dicitur Gallo-hispana* (Combinaison de la précédente et de Rufin, antérieure au IIe concile d'Arles, vers 455) : *Et ut antiquos mos maneat, Ægyptum, Liben, Pentapolim, Alexandriæ episcopus habeat potestatem ; sicut urbis Rome episcopus habit vicinas sibi provincias, et Anthiocie totam Cœlem* [3].

7° *Interpretatio Rufini* (texte inséré par Rufin dans son *Hist. eccles.* au commencement du Ve siècle) : *Et ut apud Alexandriam vel in urbe Roma vetusta consuetudo servetur* [4], *ut vel ille Ægypti vel hic suburcaribarum Ecclesiarum sollicitudinem gerat.*

8° *Ejusdem epitome hispana : Alexandrinus et Romanus papa primatum habeant* [5].

9° *Interpretatio quæ dicitur Isidori* (Rédaction qui doit prendre place entre 419 et 451 ; le nom d'Isidore lui est entièrement étranger) : *Mos antiquus perduret in Ægypto vel Libya et Pentapoli,* [*id est*] *ut alexandrinus episcopus omnium horum habeat potestatem, quoniam quidem et Romano episcopo hoc idem moris est. Similiter autem et aput Antiochiam ceterasque provincias honor suus unicuique servetur Ecclesiæ* [6].

10° *Interpretatio Dionysii exigui prima* (Rédaction exécutée à l'aide de la traduction de Cécilien et du texte grec. Denys ayant trouvé ce remaniement médiocre l'a soumis à une nouvelle collation avec le grec) : *Antiqua consuetudo servetur per Ægyptum Libyam et Pentapolim, ita ut alexandrinus episcopus horum omnium habeat potestatem, quia et urbis Romæ episcopo parilis mos est. Similiter autem et apud Anthiociam ceterasque provincias suis privilegia serventur Ecclesiis* [7].

11° *Interpretatio Dionysii exigui altera* (Texte connu ; cf. *P. L.*, t. LXVII, col. 147 ; Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 177) : *Antiqua consuetudo servetur per Ægyptum, Libiam et Pentapolim, ita ut alexandrinus episcopus horum om-*

1. Turner, *op. cit.*, p. 121.
2. *Id.*, p. 196.
3. *Id.*, p. 196.
4. *Id.*, p. 197.
5. *Id.*, p. 197.
6. *Id.*, p. 197, cf. p. 148.
7. *Id.*, p. 260.

nium habeat potestatem, quia et urbis Romæ episcopo parilis mos est. Similiter autem et apud Anthiociam ceterasque provincias suis privilegia serventur Ecclesiis [1].

Plusieurs de ces rédactions témoignent pour l'usage romain — du moins, italien — au IVe siècle ; elles ont droit, par conséquent, à être traitées avec la plus grande attention. L'affirmation formelle de la primatie romaine que nous relevons dans 3°, 4°, 8° est une glose tendancieuse ; ce qui importe beaucoup plus c'est l'attestation concordante dans 1°, 3°, 6°, 7° relativement à la juridiction de l'évêque de Rome sur les *loca suburbicaria*. D'après ces quatre attestations nous pouvons combiner l'affirmation suivante : « L'évêque de Rome, en vertu d'une coutume ancienne, exerce la primatie et gouverne les Églises suburbicaires et la province entière. » Cette affirmation se complète ainsi : « Cette coutume ne diffère pas de celle qui attribue à l'évêque d'Alexandrie le soin de toutes les Églises de sa juridiction et lui donne puissance sur elles. » Que faut-il entendre par *loca suburbicaria* ? D'après W.Bright [2] ce terme ne s'appliquerait pas aux Églises situées dans les limites du territoire gouverné civilement par le préfet urbain, mais à celles dispersées dans les dix provinces gouvernées par le vicaire urbain, c'est-à-dire Picenum suburbicariun, Campania, Tuscia et Umbria, Anulia et Calabria, Bruttium et Lucania, Valeria, Sicilia, Sardinia et Corsica, région nettement distincte des sept provinces de l'Italie septentrionale qui dépendaient, au point de vue ecclésiastique, de Milan. Récemment M. C. H. Turner [3] a recherché *Quid sibi velint « regiones urbicariæ » vel « suburbicariæ »*. Jacques Sirmond [4] avait jadis abordé cette question sur laquelle Th. Mommsen [5] a laissé peu de chose à dire. Ses conclusions ont été admises par J. Marquardt [6] et précisées, éclairées et complétées par P.-E. Vigneaux [7].

A la suite des répartitions nouvelles des provinces faites par Dioclétien et par Constantin, la péninsule italique tout entière fut partagée entre le *Vicarius Italiæ* et le *Vicarius Urbis*. Le premier reçut sept provinces dans l'Italie septentrionale, le deuxième dix provinces dans l'Italie centrale (exception faite de Rome qui continua de former un gouvernement distinct sous le *Præfectus Urbis*) et l'Italie méridionale, y compris la Sicile, la Sardaigne et la Corse. Le gouvernement attribué au *Vicarius Italiæ* reçut

1. Turner, *op. cit.*, p. 260.
2. *The canons of the first four general concils*, 1892, p. 22.
3. *Ecclesiæ occidentalis monumenta juris antiquissima*, in-4, Oxonii, 1904, t. I, part. 2, p. 150.
4. *Opera*, in-fol., Venetiis, 1728, t. IV, p. 1-59.
5. *Schriften der römischen Feldmesser*, éd. Blume Lachmann et Rudorff, Berlini, 1852, t. II, p. 200-211.
6. *Handbuch der römischen Alterthümer*, Leipzig, 1873, t. IV, p. 80, note 6.
7. *Essai sur l'histoire de la* Præfectura Urbis, *à Rome*, in-8, Paris, 1896, p. 159-164.

l'appellation globale de *Italia*, celui du *Vicarius Urbis* fut désigné sous le nom de *urbicariæ* ou *suburbicariæ regiones*. Les deux gouvernements ne différaient pas seulement l'un de l'autre par le nom : l'*Italia* était astreinte à solder certaines dépenses de la cour impériale, ce qui lui valait le nom de *regio annonaria* ; les *regiones suburbicariæ* n'avaient à s'acquitter envers Rome que de contributions insignifiantes [1]. Plusieurs provinces par exemple, la Toscane et le Picenum, étaient en partie sous le régime du Vicariat d'Italie, en partie sous le régime du Vicariat urbain, en conséquence elles étaient dites pour chacune de ces parties : *annonaires* et *urbicaires* [2].

Le sens des mots *loca suburbicaria* est ainsi très clair et Tillemont l'a mal entendu quand il a écrit : « Zonare entend la juridiction de cette dernière (Rome) sur l'Occident. Rufin qui en pouvoit estre mieux instruit, n'y soumet que les Églises suburbicaires ; ce qui a donné lieu à des contestations et des disputes. Néanmoins si l'on veut agir avec sincérité, il y a bien de l'apparence que cela comprenoit l'Italie, à l'exception de la Gaule Cisalpine, et encore les isles de Sicile, de Sardaigne, et de Corse [3]. » Nous n'avons pas à exposer l'opinion de Hefele, qu'on trouvera dans le commentaire qu'il a consacré au 6e canon [4]. L'interprétation qu'il donne l'engage dans une série d'explications et conjectures assez arbitraires. La comparaison instituée par le canon de Nicée entre Rome et Alexandrie porte sur ce que ces deux Églises avaient de commun, non sur les points par lesquels elles se différenciaient. Ce qu'elles avaient de commun, c'était la juridiction immédiate sur quelques provinces ; ainsi, comme remarque Tillemont, « quelques bornes qu'on donne à l'Église romaine à l'égard de cette juridiction, cela ne resserre point la primauté qu'elle a dans toute l'Église, qui ne luy a jamais esté commune avec l'Église d'Alexandrie ni aucune autre [5]. » En effet, vers le temps du concile de Nicée, nous sommes hors d'état de prouver que l'évêque de Rome

1. Par exemple : bois, chaux, porcs, bœufs, vin.

2. *Cod. Théodos.*, l. XI, tit. XVI, l. 9 : *Constantius Aug. et Julianus hæs. ad Taurum præfectum prætorio* [quod in Italia fit id et in Italia fieri debet, et non] *per Italiam tantum sed etiam per urbicaries regiones et Siciliam* (ann. 359) ; — l. XI, tit. I, l. 9 : *Impp. Valentinianus et Valens ad Mamertinum Pf. p.* [quod] *per suburbicarias regiones* [observatum est, id] *per omnes Italiæ regiones pari ratione servetur* (ann. 365) ; — l. XI, tit. XIII, l. 1 : *Impp. Gratianus Valentinianus et Theodosius A. A. A. ad Probum Pf. p. per omnem Italiam tum etiam per urbicarias Africanasque regiones ac per omne Illyricum* (ann. 383) ; — l. XI, tit. XXVIII, l. 12 : *Picenum et Tusciam suburbicarias regiones* (ann. 418) ; cf. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 700 ; — *Cod. Theod.*, l. IX, tit. XXX, l. 1, 2, 3 : [ubi] *Picenum, Flaminia, Apulia, Calabria, Bruttii, Lucania, Sammium* [et] *Compania* sont classées parmi les *urbicariæ regiones* (ann. 364).

3. Tillemont, *Mém. pour servir à l'hist. ecclés.*, in-4, Paris, 1704, t. VI, p. 620.

4. Voir plus haut, p. 552 sq.

5. Tillemont, *loc. cit.*

exerçait sur l'Occident tout entier une suprématie identique à celle qu'il exerçait sur les territoires voisins de Rome ou bien à celle que son collègue d'Alexandrie exerçait sur l'Égypte, la Libye et la Pentapole. L'Afrique, pour ne parler que d'elle, avait dans l'évêque de Carthage un véritable métropolitain, bien qu'il n'en portât pas le titre [1]. On ne saurait soutenir l'opinion contraire au moyen de textes imprécis ou d'un caractère oratoire [2] lorsque des faits y contredisent formellement, comme l'affaire d'Apiarius, en 418 ; l'édit de Valentinien III, en 445, relatif à l'empire d'Occident.

V. Le canon 6e de Nicée ne fait aucune mention de l'Église de Carthage dont l'évêque Cécilien assistait au concile. Il n'est pas douteux cependant que cette Église ne fût comptée, dès lors, parmi les plus importantes E. Beurlier semble anticiper quand il parle de la « juridiction » de l'évêque de Carthage sur tous les évêques d'Afrique, dès le début du IIIe siècle . La puissance primatiale proprement dite et légalement constituée n'existe pas encore pour l'évêque de Carthage au milieu du IIIe siècle. « Tout se réduit à une influence morale qu'expliquent le plus souvent ses qualités personnelles, et à une prééminence d'honneur dans les réunions synodales des évêques, qu'il semble présider de droit [4] ». Si on fait abstraction du siège de Rome, on ne rencontre pas dans l'histoire ecclésiastique des trois premiers siècles un seul trait qui témoigne de l'existence du pouvoir primatial. Saint Cyprien s'y montre plus opposé que personne dans son discours d'ouverture du concile de Carthage, le 1er septembre 256 ; mais on peut croire que l'orateur a quelquefois dépassé sa propre pensée. Quoi qu'il en soit, l'établissement d'une autorité formelle se produisit entre la mort de saint Cyprien et la réunion du concile de Nicée. En effet [5], dès 305, nous voyons la Numidie dotée d'un primat, qui est alors l'évêque de Tigisi ; il préside, comme tel, le concile de Cirta. Cette institution des primats provinciaux (*primas, episcopus primæ sedis* ou *primæ cathedræ, senex*) [6] ne se fit certainement

1. H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, 1904, t. I, p. 80 sq.
2. S. Augustin, *Contra Julianum*, l. I, c. IV, n. 13, *P. L.*, t. XLIV, col. 648 ; S. Jérôme, *Epist.*, XVII, *P. L.*, t. XXII, col. 359 sq.
3. E. Beurlier, *Le culte impérial, son histoire et son organisation depuis Auguste jusqu'à Justinien*, in-8, Paris, 1891, p. 310. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 16 : « Dès le commencement du IIIe siècle son évêque (de Carthage) était déjà *comme* un primat ou un patriarche. »
4. Ch. de Smedt, *L'organisation des Églises chrétiennes au IIIe siècle*, dans le *Compte rendu du Congrès scientifique internat. des cathol.*, 1891, p. 91.
5. Nous citons ici les propres paroles et faisons nôtre l'opinion de M. A. Audollent, *Carthage romaine*, in-8, Paris, 1901, p. 574.
6. S. Augustin, *Contra Cresconium*, l. III, c. XXX ; le 25e canon du concile d'Hippone (393), Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 920, 923 ; Hefele, t. II, p. 242, 244,

pas au détriment de Carthage [1]. Toute la suite de son histoire ecclésiastique est là pour prouver que le prestige de ses évêques, loin de diminuer, s'affermit de plus en plus. Par conséquent du jour où le plus ancien évêque d'une province devint supérieur aux autres, celui de la capitale, sous peine de déchoir, dut gagner, lui aussi, quelque privilège. De fait, tandis que la primatie, en dehors de la Proconsulaire, était toujours réservée au doyen de l'épiscopat et se transmettait d'une chrétienté à l'autre, Carthage ne la perdit jamais, quel que fût l'âge du titulaire. Cette Église, désormais, n'est assimilable à aucune, elle les domine toutes, elle a rang de métropole, comme Antioche et Alexandrie. Quand Cécilien entendit à Nicée proclamer et maintenir les droits des métropolitains que l'usage avait établis, quoique son siège ne fût point expressément désigné, il put voir dans ce 6ᵉ canon la confirmation complète de sa dignité. D'ailleurs, en réclamant contre son élection, les Africains avaient reconnu implicitement cet état de choses. Pourquoi prétendaient-ils intervenir dans sa nomination, sinon parce qu'il était leur chef à tous ?

Le primat de Carthage jouissait d'une situation considérable. Un ensemble de circonstances avait travaillé à grandir le personnage et les titulaires semblent avoir travaillé de leur mieux à exalter son prestige. L'un d'eux disait qu'il portait le fardeau de toutes les Églises d'Afrique : *Ego cunctarum Ecclesiarum, dignatione Dei, sollicitudinem sustineo* [2]; et on le lui redisait : *Necesse habes omnes Ecclesias suffulcire* [3].

Vers la fin du IVᵉ siècle et le commencement du siècle suivant, plusieurs textes viennent éclairer vivement la situation de l'évêque de Carthage. Le premier canon du concile d'Hippone, tenu en 393, décrète que toute l'Afrique doit, au sujet de la fête de Pâques, se régler sur Carthage. Le quatrième canon porte que les primats des autres provinces, en cas de conflit, seront institués d'après le conseil de l'évêque de cette ville [4]. Le concile de 397 renouvelle ces dispositions et mentionne le droit qui lui appartient d'imposer la mutation des clercs d'un diocèse dans un autre [5]. Les conciles de 401, 407 et 418 décident que les lettres synodales seront dictées et signées par Aurélius de Carthage [6]; le concile de

246. « Mgr Toulotte, (*Géographie de l'Afrique chrétienne*, in-8, Paris, 1892, t. I, p. 54 sq.), parle des primats provinciaux antérieurs même à saint Cyprien ; je ne sais sur quoi repose cette hypothèse » (note de A. Audollent).

1. H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, t. I, p. 78-79, sur les primaties provinciales en Afrique.
2. *Codex canonum Africæ*, can. 55. Ce recueil a été formé en 419.
3. *Ibid.*, can. 41.
4. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 894, 919, cf. col. 733.
5. Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 889, 916 sq.
6. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 494, 503, 508.

403 prend la même résolution pour la correspondance avec les magistrats civils [1]. Les restrictions apportées à la juridiction des primats de Carthage sont d'une époque postérieure et n'ont pas de rapport avec notre travail. « A envisager dans son ensemble l'histoire de Carthage chrétienne, il est exact de dire que les Églises d'Afrique, organisées en corps, sous la direction de leur primat, forment un groupe d'une physionomie toute spéciale qui rappelle les Églises du diocèse suburbicaire, serrées autour du pape, ou celles d'Égypte, centralisées autour d'Alexandrie [2]. Les Pères du concile de l'année 403 voulaient apparemment indiquer cette subordination et ce groupement, quand ils décernèrent à la communauté carthaginoise le nom d'*ecclesia catholica* par excellence [3], tout comme le concile général d'Afrique est appelé *concilium catholicum* [4]. Ce qualificatif subsista. Aurélius signe plusieurs lettres comme *episcopus ecclesiæ catholicæ carthaginensis* [5] ; le compte rendu de la conférence de 411 lui attribue aussi ce titre [6]. Dans la suite les évêques espagnols le reconnaissent à Capréolus [7], Eugénius le porte [8], et le pape Martin le donne à l'un de ses successeurs [9]. L'Occident tout entier s'associe donc aux Africains pour saluer en l'évêque de Carthage le métropolitain incontesté des provinces transméditerranéennes [10]. »

L'épiscopat africain était nombreux. Soudainement accru au IVe siècle dans une proportion considérable, il demeura depuis stationnaire. Les listes épiscopales sont des documents de la plus grande valeur malgré les altérations et manipulations qu'elles ont eu à subir. Ellies du Pin porte le nombre des évêchés de l'Afrique à 690[11], Morcelli à 720[12], L. de Mas-Latrie à 768[13],

1. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. III, col. 787 ; t. IV, col. 497.

2. L. Duchesne, *Liber pontificalis*, in-4, Paris, 1886, t. I, præf. p. CXXIX ; *Orig. du Culte*, p. 30.

3. Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 791 ; t. IV, col. 498.

4. Hefele, *Hist. des concil.*, trad. Delarc, t. II, p. 276.

5. S. Augustin, *Epist.*, CXXVIII, 4 ; CXXIX, 7.

6. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 66, 70, 71, 81, 84, 85, 89, 129, 130, 134.

7. *P. L.*, t. LIII, col. 847.

8. Victor de Vite, *Hist. persec. vandalicæ*, l. II, c. XLII.

9. *Epist.*, IV, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 145.

10. A. Audollent, *op. cit.*, p. 577-578.

11. S. Optat de Milève, *Opera*, édit. du Pin, in-fol., Parisiis, 1700, *præfatio.* Sur les sièges épiscopaux, cf. Kuhn, *Die städtische und bürgerliche Verfassung des römischen Reiches*, t. II, p. 437 ; A. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, in-8, Leipzig, 1902, p. 516, note 5.

12. Morcelli, *Africa christiana*, in-4, Brixiæ, 1816, t. I.

13. L. de Mas-Latrie, *Les anciens évêchés de l'Afrique septentrionale*, in-8, Alger, 1887.

APPENDICE IX

LES CANONS DITS APOSTOLIQUES

I. Témoignages. — Le souci de faire rejaillir sur des dispositions disciplinaires quelque chose de l'autorité qui s'attachait au nom des apôtres a donné naissance à une littérature abondante d'écrits apocryphes dont nous allons étudier un des documents les plus fameux et les plus influents. On donne, en effet, le nom de « canons apostoliques » à un recueil de sentences rédigées sous forme de canons et conservés en grec au nombre de 84 (ou 85). Il n'est pas douteux que dès une époque ancienne, vers le temps de la paix de l'Église, on se préoccupa de mettre en avant le souvenir des apôtres afin de donner plus d'importance à certaines décisions délicates. Dans la lettre des évêques égyptiens Hésychius, Pakhôme, Théodore et Philéas à Mélèce d'Alexandrie, écrite vers l'an 303, on lit : *Lex est patrum et propatrum, quam nec ipse ignoras, constituta secundum divinum et ecclesiasticum ordinem (nam cuncta pro Dei placito et zelo meliorum ab ipsis est constitutum et fixum) : In alienis parœciis non licere alicui episcoporum ordinationes celebrare* [1]. Cette prescription se lit dans le 28e canon et voici, en effet, ce que les auteurs de la lettre nous apprennent : *Quæ lex bene nimis magna est et cum sapientia adinventa... Tu autem nihil horum considerans nec futura contemplans, nec beatorum patrum nostrorum et a Christo susceptorum per successiones legem, neque magni episcopi ac patris nostri Petri honorem ex quo cuncti per spem quam habemus in Domino Jesu Christo, pendemus, nec nostris incarcerationibus et tentationibus et quotidianis ac multiplicatis opprobriis, nec oppressionibus et angustiis apud omnes placatus, omnia pariter evertere ausus est.* A quelques années de là, avant 325, le patriarche Alexandre d'Alexandrie s'irrite de voir certains évêques admettre à leur communion ceux que lui-même a excommuniés et il déclare qu'une telle conduite est en contradiction avec la règle apostolique : τῷ μήτε ἀποστολικὸν κανόνα τοῦτο συγχωρεῖν, allusion aux canons apostoliques 12, 13 et 16 [2]. Saint Athanase qualifie à peu près dans les mêmes termes, l'intrusion de Georges de Cappadoce sur le siège épiscopal, en violation des canons 29 et 39 [3]. La même tendance se rencontre à Constantinople vers la même

1. Scip. Maffei, *Fragmentum histor. eccles. antenic.*, dans *Opuscula eccles.*, part. 2, p. 254.
2. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. III, *P. G.*, t. LXXXII, col. 892.
3. S. Athanase, *Epist. ad orthodoxos* : τοῦτο δὲ ἐκκλησιαστικοὺς θεσμοὺς παραλύσει.

F. Ferrère à 632 [1]. Nous croyons qu'il serait prématuré de fixer un chiffre ; des recherches entreprises dans ce but nous ont convaincu que l'état des questions multiples qui se rattachent à ce sujet n'autorise pas un travail définitif [2]. Il est probable que les chiffres qu'on donne sont grossis. Peut-être n'atteignait-on pas au nombre de 500 évêchés. Ce qui explique l'exagération de du Pin et de Morcelli c'est qu'en dressant leurs listes, ils ont relevé tous les noms d'évêques sans se préoccuper de noter les sièges qui n'ont pas existé simultanément, d'autres qui ont été transférés, d'autres éteints définitivement. Quoi qu'il en soit, on ne s'étonne plus en apprenant que l'évêque Aurélius, primat de Carthage, dit avoir un évêque à ordonner tous les dimanches [3]. Ceci s'accorde avec ce que nous apprend Possidius dans la vie de saint Augustin. Il fallut, dit-il, le consentement d'Aurélius de Carthage pour qu'Augustin pût devenir coadjuteur de Valérius d'Hippone [4] : *Egit secretis litteris apud primatem episcoporum Carthaginensem, allegans imbecillitatem corporis sui ætatisque gravitatem, et obsecrans ut Hipponensi Ecclesiæ ordinaretur episcopus, quo suæ cathedræ non tam succederet, sed consacerdos accederet Augustinus.* Au concile de Carthage, tenu en 397, l'évêque Aurélius rappelle que jusque-là il choisissait à son gré dans toutes les Églises d'Afrique des sujets pour l'épiscopat, nul n'y a jamais trouvé à redire, néanmoins il prie les Pères de délibérer sur cela. C'est alors que l'évêque Épigonius lui répond: *Necesse habes tu omnes Ecclesias suffulcire. Unde tibi non potestatem damus sed tuam assignamus, ut liceat voluntati tuæ semper et tenere quem voles, ut præpositos plebieus vel Ecclesiis constituas qui postulati fuerint et unde voles* [5]. Le primat de Carthage insiste alors sur la difficulté qu'il éprouve de pouvoir rassembler onze assistants pour l'ordination d'un évêque, conformément aux prescriptions des anciens canons ; surtout, ajoute-t-il, étant obligé de faire presque tous les dimanches de pareilles ordinations dans l'église de Carthage : *Nam et in hac ecclesia ad quam dignata est sanctitas vestra convenire, credo ac bene per diem dominicam ordinandos habemus.* De si fréquentes ordinations épiscopales dans l'église de Carthage sont la preuve la plus claire que son évêque ordonnait tous les évêques de la province d'Afrique. A partir du IVe siècle on peut signaler les divisions provinciales de l'Afrique : Proconsulaire, Byzacène, Tripolitaine, Numidie, Maurétanie Césarienne, Maurétanie Sitifienne, Maurétanie Tingitane.

H. LECLERCQ.

1. F. Ferrère, *La situation religieuse de l'Afrique romaine depuis la fin du IVe siècle jusqu'à l'invasion des Vandales*, in-8, Paris, 1897, p. 359-376.
2. H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, 1904, t. I, p. 80, note 1.
3. *Codex canon. afric.*, can. 49.
4. Possidius, *Vita Augustini*, l. VIII, *P. L.*, t. XXXII, col. 39 ; sur les pouvoirs de l'évêque de Carthage, cf. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. XII, p. 559-561 ; Beurlier, *op. cit.*, p. 315 sq.
5. Labbe, *Concil.*, t. II, col. 1175.

APPENDICE IX

LES CANONS DITS APOSTOLIQUES

I. Témoignages. — Le souci de faire rejaillir sur des dispositions disciplinaires quelque chose de l'autorité qui s'attachait au nom des apôtres a donné naissance à une littérature abondante d'écrits apocryphes dont nous allons étudier un des documents les plus fameux et les plus influents. On donne, en effet, le nom de « canons apostoliques » à un recueil de sentences rédigées sous forme de canons et conservés en grec au nombre de 84 (ou 85). Il n'est pas douteux que dès une époque ancienne, vers le temps de la paix de l'Église, on se préoccupa de mettre en avant le souvenir des apôtres afin de donner plus d'importance à certaines décisions délicates. Dans la lettre des évêques égyptiens Hésychius, Pakhôme, Théodore et Philéas à Mélèce d'Alexandrie, écrite vers l'an 303, on lit : *Lex est patrum et propatrum, quam nec ipse ignoras, constituta secundum divinum et ecclesiasticum ordinem (nam cuncta pro Dei placito et zelo meliorum ab ipsis est constitutum et fixum) : In alienis parœciis non licere alicui episcoporum ordinationes celebrare* [1]. Cette prescription se lit dans le 28e canon et voici, en effet, ce que les auteurs de la lettre nous apprennent : *Quæ lex bene nimis magna est et cum sapientia adinventa... Tu autem nihil horum considerans nec futura contemplans, nec beatorum patrum nostrorum et a Christo susceptorum per successiones legem, neque magni episcopi ac patris nostri Petri honorem ex quo cuncti per spem quam habemus in Domino Jesu Christo, pendemus, nec nostris incarcerationibus et tentationibus et quotidianis ac multiplicatis opprobriis, nec oppressionibus et angustiis apud omnes placatus, omnia pariter evertere ausus est.* A quelques années de là, avant 325, le patriarche Alexandre d'Alexandrie s'irrite de voir certains évêques admettre à leur communion ceux que lui-même a excommuniés et il déclare qu'une telle conduite est en contradiction avec la règle apostolique : τῷ μήτε ἀποστολικὸν κανόνα τοῦτο συγχωρεῖν, allusion aux canons apostoliques 12, 13 et 16 [2]. Saint Athanase qualifie à peu près dans les mêmes termes, l'intrusion de Georges de Cappadoce sur le siège épiscopal, en violation des canons 29 et 39 [3]. La même tendance se rencontre à Constantinople vers la même

1. Scip. Maffei, *Fragmentum histor. eccles. antenic.*, dans *Opuscula eccles.*, part. 2, p. 254.

2. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. III, *P. G.*, t. LXXXII, col. 892.

3. S. Athanase, *Epist. ad orthodoxos* : τοῦτο δὲ ἐκκλησιαστικοὺς θεσμοὺς παραλύσει.

Denys le Petit publia, avons-nous dit, deux collections canoniques. Celle qui parut vers l'an 500 contenait les canons apostoliques, alors dans leur nouveauté et dont le récent décret de Gélase n'avait pas eu à s'occuper. En effet, le texte primitif du décret dans les plus anciens manuscrits ne fait aucune mention des canons des Apôtres [1]. Le pape Hormisdas fit une nouvelle rédaction du décret de Gélase (514-523) et y inséra, parmi un grand nombre d'additions, le livre des Canons apostoliques. Denys, respectueux de la sentence pontificale, supprima en conséquence ce recueil taxé d'apocryphe dans la nouvelle collection canonique qu'il publia et dont nous possédons encore la préface dans laquelle il explique discrètement les modifications apportées à son travail primitif : *Quos non admisit universitas, ego quoque in hoc opere prætermisi* [2]. La première collection de Denys le Petit continua à jouir en Occident d'une autorité supérieure à celle de la seconde collection ; c'est ce qui explique comment les cinquante canons des apôtres, loin d'être oubliés, passèrent dans des collections canoniques, de rédaction postérieure, notamment celle du pseudo-Isidore. De siècle en siècle on retrouve les canons apostoliques. Hincmar de Reims leur témoigne de la méfiance, tandis qu'en 1054, Humbert, légat de Léon IX, s'exprime à leur sujet en ces termes : *Clementis liber, id est itinerarium Petri apostoli et canones apostolorum numerantur inter apocrypha, exceptis* capitulis quinquaginta *quæ decreverunt regulis orthodoxis adjungenda*. Le décret de Gratien contient des emprunts aux 50 canons et c'est ainsi qu'ils obtinrent peu à peu force de loi.

II. Date. — A partir du xvi[e] siècle on s'accorde, sauf Torrès [3], à reconnaître la non-apostolicité des canons. Les centuriateurs de Magdebourg, Gabriel de l'Aubespine [4], Pierre de Marca et Beveridge leur consacrent de longs commentaires. Beveridge s'ingénia dans une démonstration sans issue à démontrer que les canons des Apôtres étaient la première partie d'une collection primitive à laquelle il donnait le titre de *Codex canonum* [5]. Cette collection aurait été promulguée en divers lieux et dans divers conciles qu'on

1. Ballerini, dans S. Leonis *Opera*, t. iii, p. clviii, n. 3 ; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. viii, col. 170.

2. *Lettera dell' abate Giov. Andres al Sig. Ab. Giacomo Morelli, sopra alcuni codici delle biblioteche capitol. di Novara e di Vercelli*, Parmæ, 1802, p. 63 ; Biener, *De collectionibus canonum Ecclesiæ græcæ schediasmate litterario*, in-8, Berolini, 1827, p. 11-12, Mortreuil, *Histoire du droit byzantin*, in-8, Paris, 1843, t. i, p. 193 ; Bickell, *op. cit.*, p. 75 ; Pitra, *Juris eccles. græcor. hist. et monum.*, t. i, p. xli.

3. Torrès, mieux connu sous son nom latinisé de *Turrianus*. Il a défendu aussi l'authenticité des fausses décrétales.

4. Voir *Dictionn. d'arch. chrét. et de liturg.*, t. i, col. 3140.

5. Cette opinion est d'autant plus fantaisiste que la plus lointaine attestation explicite dont pussent se réclamer les canons apostoliques était la traduction de Denys le Petit, vers l'an 500.

ne pouvait autrement préciser, mais il fallait, pour les besoins de la cause, qu'elle se trouvât constituée dès la fin du IIe siècle ou le début du siècle suivant [1]. Le procédé de Beveridge est des plus simples et des moins convaincants. Il cherche, et découvre sans trop de peine, dans les conciles et les anciens écrivains chrétiens les mentions de « canons apostoliques » ou de « canons des Pères », relatives à des matières contenues dans les canons des apôtres [2]. Il en conclut qu'il s'agit du recueil, sinon tel que nous le possédons aujourd'hui, du moins de la collection primitive ou *Codex canonum* qui, de proche en proche, a formé les 84 (ou 85) canons. Voici comment procède Beveridge. Il lit dans les actes du concile d'Éphèse (431) l'accusation portée par les évêques de Chypre contre le clergé d'Antioche de vouloir usurper le droit de faire des ordinations dans leur île [3]. Il y découvre aussitôt une allusion aux canons 33 et 34 des Apôtres en même temps qu'au 6e canon de Nicée. Dans le concile tenu à Constantinople, en 394, Beveridge découvre une attestation du 73e canon des Apôtres [4]. Parcourant tous les documents il multiplie les trouvailles. Le canon 49e du *Codex canonum* de l'Église d'Afrique [5], la lettre synodale du concile de Constantinople, en 382 [6], les canons 3e et 12e de la lettre de Basile à Amphiloque [7], enfin l'historien Théodoret [8], sont mis à contribution. Le canon apostolique 13 se rencontre dans Eusèbe [9], et Beveridge poursuit son enquête, jamais infructueuse, dans les ouvrages de Cyprien, d'Origène et de Tertullien. Enfin, il relève des indices d'anciens canons et règlements dans les canons 1er, 2e, 5e, 15e de Nicée. Nous avons eu occasion en étudiant le concile d'Antioche, tenu en 341, de signaler plusieurs rapprochements entre les canons qu'il promulgua et les canons apostoliques. Dix-sept ou dix-neuf sur vingt-cinq canons sont apparentés littéralement à autant de canons des Apôtres. Cette parenté ne pouvait manquer de frapper

1. G. Beveridge, *Synodicon, sive Pandectæ canonum SS. apostolorum et conciliorum ab Ecclesia græca receptorum*, in-fol., Oxonii, 1672, cf. *Gulielmi Beverigii annotationes*. Un érudit calviniste avait émis l'opinion que les canons étaient l'ouvrage d'un écrivain du ve ou même du vie siècle ; Beveridge le réfuta de telle façon que pendant un siècle et demi on admit couramment ses conclusions.

2. Bickell, *op. cit.*, p. 82, a groupé de nouveau toutes les citations empruntées aux auteurs et conciles anciens.

3. Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 1617 : *Vi cogere voluerunt et subjicere sibi sanctos episcopos insulæ contra apostolicos canones et definitiones sanctissimæ nicænæ synodi.*

4. Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 957.

5. *Id.*, col. 887.

6. *Id.*, col. 824.

7. *P. G.*, t. XXXII, col. 672, 681.

8. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. V, c. XXIII, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1248-1249.

9. Eusèbe, *De vita Constantini*, l. III, c. LXI, LXII, *P. G.*, t. XX, col. 1135-1137.

Beveridge qui se hâta de conclure que les canons d'Antioche paraphrasaient les canons apostoliques auxquels ils étaient postérieurs. Il y était autorisé d'ailleurs par le canon 9e d'Antioche qui, non content de reproduire les termes mêmes du canon 33 des Apôtres, déclare lui-même qu'il se conforme à un ancien canon des Pères :

Canon apostolique 33.	*Canon d'Antioche 9e.*
..ἡγεῖσθαι αὐτὸν ὡς κεφαλήν, καὶ μηδέν τι πράττειν περιττὸν ἄνευ τῆς ἐκείνου γνώμης, ἐκεῖνα δὲ μόνα πράττειν ἕκαστον ὅσα τῇ αὐτοῦ παροικίᾳ ἐπιβάλλει καὶ ταῖς ὑπ'αὐτὴν χώραις.	....τῇ τιμῇ προεγεῖσθαι αὐτὸν, μηδέν τε πράττειν περιττὸν τοὺς λοιποὺς ἐπισκόπους ἄνευ αὐτοῦ κατὰ τὸν ἀρχαῖον κρατήσαντα τῶν πατέρων ἡμῶν κανόνα, ἢ ταῦτα μόνα ὅσα τῇ ἑκάστου ἐπιβάλλει παροικία καὶ ταῖς ὑπ'αὐτὴν χώραις.

« On ne peut dire que le canon d'Antioche dépend d'une source ancienne différente des canons des Apôtres sans introduire fort inutilement une nouvelle inconnue dans cette question [1]. »

L'opinion de Beveridge a été acceptée par Hefele [2] et par M. Paul Viollet [3].

En 1832, Drey exposa une opinion différente [4], reprise et corrigée depuis par J. W. Bickell, en 1843 [5], et par Funk, en 1891 [6]. Drey a démontré : 1° que l'Église primitive n'a pas fait usage du *Codex canonum* imaginé par Beveridge ; 2° que l'expression κανὼν ἀποστολικὸς ne désigne en aucune manière une collection de canons apostoliques ; elle se rapporte aux ordonnances des Apôtres qui se lisent dans l'Écriture [7], ou plus simplement à une coutume générale remontant à une antiquité assez lointaine pour être appelée l'époque apostolique [8].

1. F. Nau, dans le *Dictionn. de théol. cathol.*, t. II, col. 1608.
2. *Histoire des conciles*, trad. Delarc, in-8, Paris, 1869, t. I, p. 613-615.
3. *Précis de l'histoire du droit français*, in-8, Paris, 1886, p. 34-36.
4. Drey, *Neue Untersuchungen, über die Konstitutionen und Kanones der Apostel*, in-8, Tübingen, 1832.
5. J. W. Bickell, *Geschichte des Kirchenrechts*, in-8, Giessen, 1843.
6. F. X. Funk, *Die apostolischen Konstitutionen* in-8, Rottenburg, 1891, p. 180-206.
7. Par exemple à ce qu'ils disent sur les droits et les devoirs des évêques.
8. Voici le résumé des conclusions de Drey : Plusieurs des prétendus canons apostoliques sont, pour le fond, très anciens, et remontent même aux temps apostoliques ; mais la pensée seule est primitive, la rédaction est beaucoup plus récente. On ne peut citer qu'un très petit nombre de canons qui, empruntés aux *Constitutions apostoliques*, sont réellement plus anciens que le concile de Nicée ; la plupart ont été composés au IVe et même au Ve siècle et ne sont guère que des répétitions et des variations d'après les conciles de cette époque, notamment le concile d'Antioche, de 341. Quelques-uns sont même plus récents que le IVe concile œcuménique et ils procèdent des canons de ce concile.

D'après Drey on a fait deux collections de canons apostoliques : la première, contenant 50 canons, vers le milieu du v[e] siècle, la seconde, contenant 85 canons, au début du vi[e] siècle. En conséquence, les canons apostoliques sont extraits :

1° Can. 1, 2, 6, 7, 16, 17, 19, 25, 32, 45, 46, 48, 50-52, 59, 63, 65, 78, des six premiers livres des *Constitutions apostoliques.*

2° Can. 41-42, de la *Didascalie.*

3° Can. 20-23, 79, du concile de Nicée.

4° Can. 7-15, 27, 30, 32-40, 75, du concile d'Antioche, de 341.

5° Can. 44, 70, 71, du concile de Laodicée, de 372.

6° Can. 74, du canon 6[e] du concile de Constantinople, de 381.

7° Can. 26, du concile de Constantinople, de 394.

8° Can. 28, 66, 72, 80, 82, du concile de Chalcédoine.

9° Can. 19, imitation du canon 2[e] de Néo-Césarée.

10° Can. 24, tiré de saint Basile le Grand.

11° Can. 69, 70, de la lettre apocryphe de saint Ignace aux Philippiens.

12° Un peu moins du tiers des canons a une origine inconnue.

D'après J. W. Bickell, l'origine des canons apostoliques est plus reculée que ne consent à le dire Drey. Cependant Bickell et Funk ne font que préciser les opinions de Drey et appliquer son principe. Tous trois cherchent dans les conciles de Nicée (325), d'Antioche (341), de Laodicée (372), de Constantinople (394), d'Éphèse (431), de Constantinople (448), de Chalcédoine (451) et dans les *Constitutions apostoliques* des passages parallèles à certains canons des apôtres. Drey conclut toujours et Bickell et Funk presque toujours que ce sont les canons des Apôtres qui ont plagié les autres textes. Mais tandis que Drey admet l'existence de deux collections, l'une de 50, l'autre de 85 canons, Funk n'admet qu'une collection unique dont l'auteur a utilisé les canons promulgués à Nicée et à Antioche et les *Constitutions apostoliques*. Cependant il n'admet pas qu'il ait fait usage des conciles de Constantinople (394, 448), d'Éphèse et de Chalcédoine. « Le mode de raisonnement employé pour éviter les textes allégués par Beveridge consiste, lorsque les canons des Apôtres ne sont pas nommément désignés, à dire qu'il ne s'agit pas d'eux et que les mots « anciens canons « des Pères », « lois des anciens Pères, » ne peuvent leur être appliqués, et, lorsque les canons des Apôtres ou apostoliques sont nommément désignés, à chercher quelque différence entre le canon des Apôtres visé et l'application qui en est faite, puis à dire, vu cette différence, qu'il n'est pas encore question de notre recueil [1]. »

La date de la composition du recueil de 84 canons n'a pu être déterminée avec certitude. Cette date dépend de l'interprétation d'une phrase obscure du dernier canon. A la suite de l'énumération des livres de la sainte

1. F. Nau, dans le *Dictionn. de théol. cathol.*, t. II, col. 1608.

Écriture on mentionne « les ordonnances (διαταγαί) éditées en huit livres pour vous, évêques, par moi Clément, qui ne doivent pas être divulguées à tous à cause des choses mystiques qu'elles contiennent ». Les érudits étaient loin d'être d'accord sur la désignation de ces διαταγαί. On admet aujourd'hui universellement que ce sont les *Constitutions apostoliques* [1] ou l'Octateuque de Clément (canons copto-arabes) comme semblent l'avoir compris tous les anciens, ou enfin quelque ouvrage apocryphe perdu dans le genre du « Livre des feuillets pleins de mystères » [2] qui est divisé parfois en huit livres et que « saint Clément ordonna de cacher au vulgaire ». Il a évidemment trait au passage traduit plus haut du dernier canon des apôtres : ἃς οὐ δεῖ δημοσιεύειν ἐπὶ πάντων, διὰ τὰ ἐν αὐταῖς μυστικά.

« Si les huit livres de Clément, visés par le canon 84, sont les Constitutions apostoliques dont on place en général la rédaction au commencement du ve siècle, nous obtenons ainsi un *terminus a quo* pour la rédaction actuelle des canons des Apôtres. Le *terminus ad quem* sera l'époque de la traduction de Denys le Petit (vers 500), si l'on n'admet pas que les derniers canons soient du même auteur que les premiers. Pour M. Funk, les canons des Apôtres datent de la première moitié ou du commencement du ve siècle [3] ; M. Harnack les place aussi au ve siècle et renvoie à M. Funck [4] ; pour M. Lightfoot ils peuvent être regardés comme un corollaire des *Constitutions apostoliques* et ils dateraient (avec un point d'interrogation, il est vrai) du IVe siècle [5] ; pour M. Achelis, l'auteur a voulu, à l'aide de ce faux, couvrir le faux des *Constitutions apostoliques* et les faire figurer à la suite du Nouveau Testament, au commencement du ve siècle [6].

« Les anciens auteurs semblent cependant avoir entendu le canon 84, non pas des huit livres des *Constitutions*, mais de l'Octateuque de Clément, ou même simplement des 126 canons coptes-arabes qui lui sont sans doute

1. Beveridge voulait que ce fût la forme primitive des *Constitutions*, ou *Didascalie*, citée par saint Épiphane ; mais cette *Didascalie* n'était pas divisée en huit livres.

2. Paris, Biblioth. nationale, fonds arabe, *n. 70-76* ; *Catalogue des mss. arabes de Paris*, in-8, Paris, 1883, p. 18-19. Le manuscrit a été décrit par Harnack, *Gesch. d. alt. Literatur, Die Ueberlieferung*, p. 779-780. Le texte arabe est une traduction du syriaque. Le commencement de l'ouvrage, attribué à saint Éphrem, a été publié par Carl Bezold, *Die Schatzhoehle*, trad. allem., Leipzig, 1883, puis par Marg. D. Gibson, *Apocrypha arabica*, version arabe et trad. anglaise, dans *Studia sinaitica*, London, 1901, t. VIII.

3. F. X. Funk, *Die apostolischen Konstitutionen*, in-8, Rottenburg, 1891, p. 191.

4. Harnack, *Geschichte der altchr. Literatur. Die Ueberlieferung*, in-8, Leipzig, 1893, p. 775.

5. Lightfoot, *S. Clement of Rome*, in-8, London, 1890, t. I, p. 101, cf. p. 187, 368.

6. H. Achelis, *Apostol. Konst. und Kanones*, dans *Realencyklopädie für protest. Theol. u. Kirche*, 3e éd., t. I, p. 739.

antérieurs. En effet, comme l'a dit M. Achelis [1], l'auteur du canon 84 voulait faire figurer les huit livres de Clément à la suite du Nouveau Testament, mais jamais, à notre connaissance, les *Constitutions* n'ont occupé cette place, tandis que l'Octateuque y figure en syriaque [2]. Ludolf écrivait en effet : *Illos* (les 127 canons coptes-arabes) *Habessini in octo partes dividunt et Evangelistarum Apostolorumque scriptis canonicis tanquam Novellas quasdam adjungunt quasi ejusdem sint plane auctoritatis et absolutissimæ christianorum Pandectæ* [3]. Cet usage et cette division des canons en huit livres durent provenir de l'Égypte, comme tous les usages et tous les livres ecclésiastiques des Abyssins. Dans leur traduction du canon 84, les Arabes et les Éthiopiens ont traduit « les huit livres des διατάξεις » par « les huit livres des canons » [4]. Enfin, saint Jean Damascène met après l'Apocalypse les Κανόνες τῶν ἁγίων Ἀποστόλων διὰ Κλήμεντος [5].

« On remarquera d'ailleurs que la partie de ces canons qui a été conservée en grec porte précisément pour titre : Αἱ διαταγαὶ αἱ διὰ Κλήμεντος [6]. C'est le même mot (διαταγαί) qui est employé dans le canon 84 des Apôtres. Dans cet ordre d'idées on pourrait peut-être éloigner le *terminus a quo* des canons des Apôtres, en supposant qu'ils ont figuré d'abord (can. 72-127) dans la seconde partie des 126 canons coptes-arabes (et plus tard de l'Octateuque) à la suite du Nouveau Testament, puis qu'ils ont été portés de là, avec plusieurs des canons précédents (can. 21-71), dans les *Constitutions apostoliques* pour former et continuer leur VIII[e] livre [7]. »

III. Nombre. — Le nombre des canons varie. Il est tantôt de 84, plus souvent de 85. Ces divergences ne tiennent pas à la matière, mais seulement à la division. Ces divisions ont peu d'importance. Il arrive qu'un même manuscrit — Parisinus, *Coislin. 211* — cite sous le titre de canon 81 les canons 83-84 de Hardouin tandis que plus loin il annonce 85 canons et ne numérote en marge que 84 (fol. 53, 60-66). M. Nau signale dans le Parisinus, *fonds grec, n. 1614*, XVI[e] siècle, fol. 32-37, quarante-six canons. Rien ne prouve que ce recueil ait une particulière importance, parce que ces canons sont suivis d'extraits des *Constitutions apostoliques* qui ne sont

1. Achelis, dans *Realencyklopädie*, 3e édit., t. I, p. 739.
2. Rahmani, *Testamentum D. N. J. C.*, in-4, Moguntiæ, 1899, p. IX-XI.
3. Ludolf, *Historia Æthiopica*, in-fol., Francofurti ad Mœnum, 1841, l. III, c. IV. Cf. *Comment ad hist. æth.*, in-fol., Francofurti ad Mœnum, 1691, p. 300, 329.
4. *Revue biblique*, 1901, p. 170, 172.
5. Saint Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. IV, c. XVIII, *P. G.*, t. XCIV, col. 1180.
6. Lagarde, *Reliquiæ juris eccles. aut. græce*, in-4, Lipsiæ, 1856, p. 74.
7. F. Nau, dans le *Dictionn. de théol. cathol.*, t. II, col. 1610. Le « Livre des feuillets pleins de mystères » n'a aucune chance d'être visé dans le canon 84 dont il semble plutôt dépendre. Il ne remonte guère plus haut que le VI[e] siècle. Cf. Rubens Duval, *La littérature syriaque*, in-12, Paris, 1899, p. 90-91.

qu'une transcription des citations faites par Anastase le Sinaïte, et les canons peuvent avoir une origine analogue.

CONCORDANCE DES PRINCIPALES COLLECTIONS DES CANONS *DITS* APOSTOLIQUES

SÉRIE COURANTE	ARGUMENTS	DENYS LE PETIT	JEAN D'ANTIOCHE	VETUS SYR.	ARISTEN.	SIMEON LOGOTH.	EBED JESU	CONSTIT. APOSTOL. COTELIER	CONSTIT. APOSTOL. VATIC. 1506	CONSTIT. APOSTOL. COISLIN.	VATIC. 1980	BARBERINI	VIENN. HIST. 7	LABBE MANSI
1	Episcopi ordinatio	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	»	1	1
2	Presb. et diac. ord.	2	2	2		2	2		2	2	2	»	2	2
3	Oblationes	3, 4	3	3	2	3	3	2	3	3	3	»	3	3
4	It.	5	4	4	3	4	4		4	4	4	»	4	4
5	De abject. cler. ux.	6	5	5	4	5	5	3	1	5	5	»	5	5
6	De curis sæc. cl.	7	6	6	5	6	6	4	2	6	6	»	6	6
7	Pascha	8	7	7	6	7	7	5	3	»	7	»	7	7
8	Encharistia	9	8	8	7	8	8	6	4	»	8	»	8	8
9	Orationes in Eccl.	10	9	9	8	9	9	7	5	»	9	»	9	9
10	De excommunic.	11	10	10	9	10	10	8	6	»	10	»	10	10
11	De deposito clerico	12	11	11			11	9	7	»	11	»	11	11
12	Litt. commendat.	13	12	12	10	11	12	10	8	7	12	»	12	12
13	It.		13	13	11	12				»	13	»	13	
14	Episc. translatio	14	14	14	12	13	13	11	9	»	14	»	14	13
15	Migratio clerici	15	15	15	13	14	14	12	10	8	15	»	15	14
16	De fugitivo rec.	16	16	16			15			9	16	»	16	15
17	De bigamis	17	17	17	14	15	16	13	11	10	17	»	17	16
18	De conj. cum vidua.	18	18	18	15	16	17	14		»	18	»	18	17
19	De conj. in sec. gr.	19	19	19	16	17	18	15	12	»	19	»	19	18
20	Fideiussor	20	20	20	17	18	19	16	13	»	20	»	20	19
21	Eunuchi	21	21	21	18	19	20	17	14	11	21	»	21	20
22	It.	22	22	22	19	20	21		15	12	22	»	22	21
23	It.	23	23	23		21	22		16	13	23	»	23	22
24	It.	24	24	24	20	22	23		17	14	24	»	24	23
25	De fornic. clerico	25,26	25	25	21	23	24	18	18	15	25	»	25	24
26	Qui cl. ux. ducant	27	26	26	22	24	25	19	19	»	26	»	26	25
27	Ne pænit. verber.	28	27	27	23	25	26	20	20	»	27	»	27	26
28	Cleric. rebellis	29	28	»	24	26	27	21	21	16	28	»	28	27
29	Cleric. simoniacus	30	29	28	25	27	28	22	22	17	29	»	29	28
30	Episcop. ex princip.	31	30	29	26	28	29	23	23	»	30	»	30	29
31	Schismaticus	32	31	30	27	29	30	24	24	»	31	»	31	30
32	Deposit. ne restit.	33	32	31	28	30	31	25	25	18	32	»	32	31
33	Litteræ commend.	34	33	32	29	31	32	26	26	»	33	»	33	32
34	De primate	35	34	33	30	32	33	27	27	»	34	»	34	33
35	Ord. extra term.	36	35	34	31	33	34	28	28	19	35	»	35	34
36	De episc. recusand.	37	36	35	32	34	35	29	29,30	»	36	»	36	35

SÉRIE COURANTE	ARGUMENTS	DENYS LE PETIT	JEAN D'ANTIOCHE	VETUS SYR.	ARISTEN.	SIMEON LOGOTH.	EBED JESU	CONSTIT. APOSTOL. COTELIER	CONSTIT. APOSTOL. VATIC. 1506	COISLIN.	VATIC. 1980	BARBERINI	VIENN. HIST. 7	LABBE MANSI
37	Syn. bis in anno	38	37	36	33	35	36	30	31	»	37	»	37	36
38	Ep. bona et eccl.	39	38	37	34	36.37	37	31	32	»	38	»	38	37
39	Cum ep. agendum	40	39	38	35	38	38	32	33	»	39	»	39	38
40	Bona ep. et hær.		40	39	36	39	39	33		»	40	»	40	39
41	Ep. bona ec. habet	41	41	40	37	40	40	34	34	»	41	»	41	40
42	Ebriosus, aleator.	42	42	41	38	41	41	35	35	»	42	»	42	41
43	It.	43	43	42	39	42	42		36	»	43	»	43	42
44	Fœnerator	44	44	43	40	43	43	36	37	20	44	»	44	43
45	Orans cum hær.	45	45	44	41	44	44	37	38	»	45	»	45	44
46	Baptismus hæret.	46	46	45	42	45	45	38	39	»	46	»	46	45
47	It.	47	47	»	43	46	46	39	40	»	47	»	47	46
48	Repudium	48	48	46	44	47	47	40	41	21	48	»	48	47
49	Baptismus	49	»	»	45	48	»	41	»	22	49	»	49	48
»	It.	»	49	»	»	»	48	»	42	»	»	»	»	»
50	It.	50	»	»	46	49	»	42	43	23	50	»	50	49
»	Epilogus	»	50	»	»	»	49	»	44	»	Epil.	»	»	»
51	Abstinentia mala		51	47	47	50	»	43	45	24	51	»	51	50
52	Rejiciens pænit.		52	48	48	51	50	44	46	25	52	»	52	51
53	Abstinentia in festis		53	lacun	49	52	51	45	47	26	53	»	53	52
54	Clericus in taberna		54	»	50	53	52	46	48	27	54	»	54	53
55	Cler. contumeliosus		55	»		54	53	47	49	28	55	»	55	54
56	It.		56	»	51	55	54	48	50	29	56	»	56	55
57	It.		57	»		56	55	49	51	30	57	»	57	56
58	Cler. desidiosus		58	»	52	57	56	50	52	»	58	»	58	57
59	Negligens inop. cl.		59	»	53	58	57	51	53	»	59	»	59	58
60	De libris falsis		60	»	54	59	58	52	54	»	60	»	60	59
61	Cler. nequam con.		61	»	55	60	59	53	55	31	61	»	61	60
62	Cler. apostata		62	58	56	61	60	54	56	»	62	»	62	61
63	De sang. et suffac.		63	59	57	62	61	55	57	»	64	»	63	62
64	De synag. judæor.		64	60	58	63	62	56	58	32	66	62	64	63
65	Constentios. hom.		65	61	59	64	63	57	59	34	»	63	65	64
66	Jejun. dom. et sabb.		66	62	60	65	64	58	60	33	65	»	66	65
67	Virginis raptor		67	63	61	66	65	59	61	35	67	64	67	66
68	Bis ordinatus		68	64	62	67	66	60	62	36	68	65	68	67
69	Non jej. in quadrag.		69	65	63	68	67	61	63	37	69	66	69	68
70	Judaïzans jej. et f.		70	66	64	»	68	62	64	»	70	67	70	69
71	It.		71	67		»	69	63	65	»	71	»	71	70
72	De furto sacrilego		72	68	65	69	70	64	66	38	72	»	72	71
73	De usu sacrilego		73	69	66	70	71	65	67	39	73	»	73	72
74	Judicium de episc.		74	70	67	71	72	66	68	»	74	70	74	73

SÉRIE COURANTE	ARGUMENTS	DENYS LE PETIT	JEAN D'ANTIOCHE	VETUS SYR.	ARISTEN.	SIMEON LOGOTH.	EBED JESU	CONSTIT. APOSTOL. COTELIER	CONSTIT. APOSTOL. VATIC. 1506	CONSTIT. APOSTOL. COISLIN.	VATIC. 1890	BARBERINI	VIENN. HIST. 7	LABBE MANSI
75	Testis quis in ep.		75	71	68	72	73	67	69	»	75	71	75	74
76	Ne eccles. in hæret.		76	72	69	73	74	68	70	40	76	72	76	75
77	An ordin. monocul.		77	73	70	74	75	69	71	41	77	73	77	76
78	An surdus, cæcus		78	74		75	76		72	42	78	74	78	77
79	An demoniacus		79	75	71	76	77	70	73	43	79	75	79	78
80	An neophytus		80	76	72	77	78	71	74	45	80	76	80	79
81	Ne episc. pub. ger.		81	77	73	78	79	72	75	»	81	77	81	80
82	An servus ordinan.		82	78	74	79	80	73	76	»	82	78	82	81
83	Ne cleric. mil. inst.		83	79	75	80	81	74	77	»	83	79	83	82
84	Ne regi sit contum.		84	80	76	81	82	75	78	46	84	»	84	83
85	Qui libri legendi sint		85	81	77	82	83	76	»	»	85	»	85	84
»	Epilogus		Epil.	Epil.	»	»	Epil.	Epil.	»	47	Epil.	80	»	»

IV. Lieu d'origine et auteur. — Quelque opinion que l'on professe sur les éléments entrés dans la composition des canons, on ne peut se soustraire à l'évidence sur deux sources d'emprunts : le concile d'Antioche, de 341, et les *Constitutions apostoliques* [1]. Il y a là une première indication que viennent confirmer d'autres indices. Le canon 26ᵉ contient la mention du mois ὑπερβερεταῖος (octobre) qui fait partie du calendrier syro-macédonien [2]. On voit que nous sommes toujours maintenus dans le cercle de la province de Syrie et il y a toute apparence que nous ne devons pas nous en éloigner. En effet, le compilateur des canons des apôtres est le même qui a composé ou interpolé les *Constitutions apostoliques* dont l'origine syrienne est aujourd'hui démontrée. Ce compilateur a imaginé une série de canons apparentés les uns au concile d'Antioche, les autres aux *Constitutions*, et il les a placés à la fin du VIIIᵉ livre [3].

V. Anciennes versions. — 1° *Version latine.* — Une première version de Denys le Petit, vers l'an 500, s'est conservée dans de nombreux manuscrits dont nous donnerons plus loin l'énumération. Elle est divisée en 49 canons [4]. Une seconde version du même Denys passa dans les collections canoniques compilées anciennement en Allemagne, en Espa-

1. Funk, *Die apostolischen Konstitutionen*, p. 202.
2. *Id.*, p. 191.
3. *Id.*, p. 204-205.
4. C. H. Turner, *Ecclesiæ occidentalis monum. juris antiquissima*, in-4, Oxonii, 1899, t. I, fasc. 1, p. 1-32.

gne, en France, en Italie [1], de là dans les collections plus récentes y compris Gratien et les Décrétales ; elle eut de nombreuses éditions [2].

2° *Version syriaque.* — Cette version figure dans les collections jacobite et nestorienne de canons [3]. La collection jacobite n'est que le livre VIIIe de Clément avec ce titre : « Διατάξεις, c'est-à-dire commandements des apôtres adressés par Clément aux nations. » Le canon 47 est transposé avant le canon 50. Le canon 65 suit le canon 62. La division des canons diffère de celle qu'on trouve dans les autres versions et ne nous donne que 82 canons au lieu de 84 (ou 85). Ces différences respectent le texte qui reproduit assez fidèlement l'original grec. Seul le canon 49, relatif au baptême, contient une longue addition [4]. « Cette addition, ainsi que les canons, 46, 48, 49 qui se suivent sans discontinuité, sont acccompagnés d'astérisques, mis en marge du manuscrit de Paris, édité par Lagarde (*Syr. 62*), et un scribe a ajouté en marge : « On dit que les ariens ont ajouté toutes ces choses qui ont des astérisques » [5]. Les canons 46, 48, 49 ne figurent pas dans la recension (can. 72-127) qui termine les 127 canons coptes-arabes. — La version nestorienne diffère assez peu de la précédente. L'interversion des canons 50, 47 et 65, 62 a disparu, par contre le canon 49 contient la longue addition dont nous avons parlé et le canon 44 précède le canon 43. Le nombre total des canons est 83. Cette traduction syriaque est très ancienne ; elle figure dans un manuscrit jacobite de Londres. British Museum, ms. addit. 14256, fol. 9, du VIIe siècle, écrit probablement aussitôt après 641 [6]. »

3° *Version arabe.* — « Riedel signale trois recensions des 84 canons des apôtres comprenant respectivement 81, 82 et 83 canons [7]. Le ms. de Paris, *arabe* 252, renferme deux recensions : l'une figure à la fin de l'Octateuque de Clément, p. 562-567 ; elle est conforme à la version

1. Maassen, *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Recht im Abendlande*, in-8, Graz, 1870, t. I, p. 438-440.
2. Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 31-38, *P. L.*, t. LXVII, col. 141-148.
3. Texte jacobite édité par Lagarde, *Reliquiæ juris ecclesiastici antiquissimi syriace*, in-8, Leipzig, 1856, p. 44-61 ; les différences du syriaque et du grec sont relevées dans *Reliq. jur. eccl. ant. græce*, Leipzig, 1856, p. XXVIII-XXXIII. Le texte nestorien de la collection d'Ebed-Jesu, édité et traduit en latin par Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, in-4, Romæ, 1838, t. X, p. 8-17 : *Synodus secunda. Canones apostolorum qui dati fuerunt per sanctum Clementem discipulum apostolorum... Cum adhuc episcopi nomine apostolorum nuncuparentur, convenerunt et statuerunt diversos canones qui sunt sequentes.*
4. Lagarde, *Reliquiæ... græce*, p. XXIX-XXX.
5. *Id.*, p. XXX.
6. Wright, *Catalogue of syriac mss.*, in-4, London, 1870-1872, p. 1033 ; Lightfoot, *S. Clement of Rome*, t. I, p. 373-374, note.
7. Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*, in-8, Leipzig, 1900, p. 157.

syriaque et contient aussi la longue addition du canon 49, p. 564 ; elle est divisée en marge en 86 canons et a pour titre : « Canons des Apôtres dans le cénacle de Sion, » ou encore : « Voici ce qu'on appelle les *Abustalasat*, que les disciples ont ordonnés, et leurs canons que Clément a recueillis. Les Apôtres les réunirent et les ordonnèrent par le secours du Saint-Esprit, quand ils étaient dans le cénacle de Sion... » Le titre varie avec les manuscrits. On les appelle ailleurs *Titlasat* (= *Tituli*), en particulier chez les Arabes melkites, mss. arabes de Paris, 235,4° ; 235,7°, tandis que ce nom, dans le ms. 252, est réservé aux 30 canons d'Addaï, et ils sont divisés en 81 canons [1]. Nous avons constaté que les canons 11-13 du *ms.* 252 sont identiques aux canons éthiopiens traduits par Ludolf [2]. Tous deux sont une paraphrase des canons grecs qui se trouvent amplifiés au double et parfois au triple [3]. »

4° *Version éthiopienne.* — Il existe trois recensions éthiopiennes en 81 canons [4], et une quatrième recension arabe et éthiopienne en 56 (ou 57) canons formant la fin (can. 72-127) des 127 canons coptes-arabes [5].

5° *Version arménienne.* — Il existe une ancienne traduction arménienne, ms. de Paris, *n. 118*, fol. 28-39.

VI. Tradition manuscrite. — 1° *Grecque* — Pitra, *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta*, in-4, Romæ, 1864, t. I, p. 3-4, donne une liste de cinquante-huit manuscrits grecs avec une brève mention des canons qu'ils contiennent.

2° *Latine.* — C. H. Turner, *Ecclesiæ occidentalis monumenta juris antiquissima*, in-4, Oxonii, 1899, t. I, fasc. 1, p. 1, donne la traduction manuscrite complète des deux versions latines de Denys le Petit et deux manuscrits représentant une troisième version.

VII. Bibliographie. — 1524. Le texte latin de Denys le Petit parut pour la première fois dans la collection conciliaire de Jacques Merlin (voir le titre complet, p. 97) ; canons 1-50.

1525. J. Vendelstinus, *Corpus canonum apostolorum et conciliorum ab Adriano oblatum Carolo Magno*, in-fol., Moguntiæ.

1530. Deuxième édition de la collection de J. Merlin (voir p. 98).

1531. Le texte grec plublié pour la première fois dans Gr. Haloander.

1. Ludolf, *Commentat. ad histor. æthiop.*, p. 330.
2. *Id.*, p. 331.
3. F. X. Funk, *Die apostol. Konstit.*, p. 263-264.
4. F. Nau dans le *Dictionn. de théol. cathol.*, t. II, col. 1611.
5. F. X. Funk, *op. cit.*, p. 245-246. Ces trois recensions sont sans doute celles qui figurent dans le ms. d'Abbadie, n. 65, § 4, 9, 11, *Catalogue raisonné des manuscrits éthiopiens appartenant à Antoine d'Abbadie*, in-8, Paris, 1859, p. 73-77. Ludolf, *op. cit.*, p. 330-333, a donné les titres des 81 canons d'une recension, puis le texte et la traduction des canons 11-13.

Νεαρῶν Ἰουστινιανοῦ βασιλέως... Βιβλίον, in-4, Norimbergæ ; canons 1-84 dans le texte grec et le texte latin. L'édition de Paris, 1542, p. 437-444, ne contient que le texte grec.

1535. Troisième édition de la collection de J. Merlin (voir p. 98).

1538. Collection conciliaire de P. Crabbe (voir p. 98) ; au début du t. I, can. 1-84, trad. de Haloander.

1540. J. Tilius (= du Tillet), *Codex canonum seu canones sanctorum Apostolorum et priscarum synodorum decreta*, in-4, Parisiis; canons 1-85.

1546. Dans la *Summa conciliorum* latine de Barthélemy Carranza. La traduction de Haloander a été légèrement retouchée. Cette collection a été plusieurs fois réimprimée, soit à Paris, soit ailleurs, en 1555, 1564, 1602, 1675, 1677 (voir p. 121) ; can. 1-86.

1546. Conrad Gessner, *Sententiæ Antonini et Maximi*, gr. et lat., in-4, Tiguri ; 2e édit. 1559; canons 1-88.

1550. *Canones Apostolorum cum, J. M. Zonaræ comment. gr. et lat.* [J. Q. Haeduus], in-4, Parisiis.

1551. Deuxième édition de la collection conciliaire de P. Crabbe (voir p. 99) ; canons 1-84, trad. de G. Haloander.

1553. J. Sagittarius, *Canones conciliorum*, in-fol., Basileæ ; canons 1-84, trad. Haloander.

1553. C. Gessner, édition de Florence par Gasparini Contarini ; canons 1-88.

1555. *Octoginta quinque regulæ seu canones Apostolorum cum vetustis Joan. monachi Zonaræ comment.*, dans l'édition de Zonaras par Quintin, in-4, Parisiis.

1555. Fr. Joverius, *Sanctiones ecclesiast.*, in-fol., Parisiis ; canons 1-84, trad. Haloander.

1555. Joh. Grynæus, *Orthodoxographia*, in-fol., Basileæ ; canons 1-84, trad. Haloander.

1558. *Regulæ 85 seu canones Apostolorum cum vetustis J. Zonaræ comment. lat. modo versis*, in-4, Parisiis.

1561. *Canones sanctorum Apostolorum 85, conciliorum generalium et particularium..., omnia commentariis amplissimis Theodori Balsamonis antiocheni patriarchæ explicata et de græcis conversa, Gentiano Herveto interprete, e bibliotheca D. Joan. Tilii, Briocensis episcopi*, in-fol., Parisiis.

1563. *Constitutiones apostolicæ*, edid. latine, J. Car. Bovius episc. Ostunens., in-4, Venetiis, réimprimé, in-4, Parisiis, 1564 ; canons 1-76, à la fin de l'ouvrage.

1563. *Constitutiones apostolicæ*, græce primum edid. Fr. Turrianus, in-4, Parisiis ; canons 1-76, à la fin de l'ouvrage.

1567. Collection conciliaire de Surius (voir p. 100) ; canons 1-85, trad. lat. de Gentien Hervé, au début du tome I.

1568. S. Clementis *opera*, edid. Boverius, in-4, Parisiis; canons 1-76; réimprimés dans l'édition de Cologne, 1569.
1559. La traduction latine de 84 canons, par Haloander, dans le *Corpus juris canonici, emend. atq. editus jussu Gregorii XIII.*
1573. *Constitut. apostol.* edid. Turrianus, Antverpiæ, réimprimé dans la même ville en 1578; canons 1-76 gr. et lat.
1575. *Bibliotheca maxima Patrum*, curante Margarin de la Bigne, in-fol., Parisiis; canons 1-85, interpr. Gent. Hervé; edit. Coloniæ, 1618; dans les édit. de Paris et celle de Lyon de 1677, les canons sont omis.
1585. Collection conciliaire de Dominici Nicoli (voir p. 101), t. I, p. 13-25, 149-152; canons 84 dont les canons 1-50 en grec avec la double trad. de Denys le Petit et de Gentien Hervé.
1604. *Lectiones antiquæ* de Canisius, in-fol., Ingolstadii; canons 1-50 de Denys dans la collection du pape Hadrien.
1606. Collection conciliaire de Severini Bini (voir p. 102), réimprimée à Paris en 1636; canons 1-84 de l'interprét. de Gentien Hervé qui, de cette collection, a passé dans toutes les collections postérieures; t. I, p. 4-18.
1609. Petr. Pithoei *Opera*, in-fol., Parisiis; canons 1-84 latins; réimprimé en 1687, à Paris, t. I, p. 491-493.
1613. *Canones LXXXV gr. lat. cum commentar. Zonaræ, cur. Antonio Salmasia*, in-4, Mediolani; réimprimés, Parisiis, 1618 avec la trad. supplémentaire de Gent. Hervé, p. 1-45.
1614. Collection du Tillet, gr. lat. réimprimée par les soins de Elias Ehinger : Κανόνες τῶν Ἀποστόλων καὶ τῶν ἁγίων συνόδων, *Apostolorum et SS. conciliorum decreta, e canon. d. Hilarii Pictav. et August. bibl. gr. et lat.*, in-4, Wittembergæ.
1618. *Constitut. apostolic. cum Zonaræ comment.*, edid. Front. Ducæus, in-4, Parisiis.
1620. *Canones sanctorum Apostolorum, concilior. generalium, etc. cum comment. Balsamonis gr. et lat., Herveto, interpr.*, in-fol., Parisiis, p. 1-50.
1628. Canon 50, in cod. Dionys. edid. Justel; réimprimé à Paris, 1661, t. I, p. 101, 112-116.
1644. Collection conciliaire dite *Collectio regia* (voir p. 105), t. I, p. 11-53.
1667. *Notitia conciliorum*, cur. Cabassutius, in-fol., Lugduni; can. 84, trad. Haloander; réimprimé en 1670, 1711 (p. 9-13); Venetiis, 1703.
1671. Collection conciliaire de Phil. Labbe (voir p. 106), t. I; canons 1-84, gr. et lat. avec la trad. de Gentien Hervé, col. 26-46; appendice d'après l'édit. de Crabbe et traduct. Haloander, col. 45-46 B. C.; tituli Dionysiani, col. 45-47; trad. col. 47-52; notes, col. 53-62. Réimpression textuelle dans l'édition de Venise, 1728.

1672. G. Beveridge, Συνοδικον *sive Pandectæ canonum SS. Apostolorum et conciliorum ab Ecclesia græca receptorum*, in-fol., Oxonii, t. I, à la fin, p. 1-41 ; canons 1-85 ; réimprimé en 1678.

1672. *Patrum apostolicorum opera*, edid. J.-B. Cotelier, t. I, canons 1-86 ; edit. Amstelodami, 1698 ; Antverpiæ, 1700, 1720, 1724.

1677. Vansleb, *Histoire de l'Eglise d'Alexandrie*, in-4, Paris, 1677, p. 251-256.

1693. Collection conciliaire du cardinal de Aguirre (voir p. 116) ; canons 1-84, traduct. Haloander, t. I, p. 66, 69 ; réimpr. à Rome, 1753.

1715. Collection conciliaire de Hardouin (voir p. 109), t. I, col. 10-18 ; canons 1-84.

1726. *Lectiones antiquæ* de Canisius, edit. Basnage, t. II, part. 2, p. 261 ; canons 1-50 de Denys.

1759. *Collection conciliaire* de Mansi (voir p. 112), t. I, col. 39 ; canons 1-84 ; aucun changement sur l'édition Labbe ; les lectures de Hardouin sont rejetées à la marge inférieure des pages. Le texte latin de la version de Denys est conféré avec le ms. *Vatican. 630* et un ms. du VII[e] siècle.

1761. Τῶν ἁγίων τῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας καὶ οἱ καν. τ. θείων Ἀποστόλων κ. τ. λ. τῇ σπουδῇ Σπυρίδ. Μηλία Βενετίᾳ (sic Rhalli) ; ἐν Παρισίοις (sic Andr. Papadopoulos Bretos.

1765. *Bibliotheca nova veterum Patrum*, de Galland, t. III, p. VII, 270 ; canons 1-82, à la fin des *Constit. apost.*

1787. Συλλογὴ πάντων τῶν ἱερῶν καὶ θείων κανόνων τῶν τε ἁγίων Ἀποστόλων κ. τ. λ. *studio Neophyti Peloponesii*, in-8, Venetiis.

1796. J. D. Hartmann. *Beiträge zur christliche Religions und Kirchengeschichte*, Jena, p. 204 sq. : canons en grec avec traduct. allem.

1800. Κανονικὸν ἤτ. οἱ θεῖοι καν. τῶν ἁγ. καὶ πανσέπτ. Ἀποστόλων κ. τ. λ. *studio Christophori mon. jussu Neophyti patriarchæ Constantinopolitani*, in-4, typis patriarchatus.

1800. Πηδάλιον τῆς νοητῆς νηὸς κ. τ. λ. *studio Agapii, Nicodemi et Theodoreti monachorum*, in-fol., Lipsiæ ; réimprimé à Constantinople, 1841.

1832. Seb. Drey, *Neue Untersuchungen über die Constitutionem und Canones der Apostel*, in-8, Tübingen, p. 223-235 ; canons 1-85, version Denys et trad. Cotelier.

1838. *Epitome canon. apostolic. auct. Ebed Jesu*, dans Mai, *Script. veter. nova collect.*, in-4, Romæ, t. X, p. 8-17 ; canons 1-85.

1839. Collection des lois ecclésiastiques de Saint-Pétersbourg, à laquelle, faute de titre, Pitra a donné celui de *Nomocanon Russici imperii*, p. 9 ; canons 1-85.

1839. *Canones Apostolorum et conciliorum sæculorum IV-VII recognovit itaque insigniorum lectionum varietatis notationes subjunxit H. Th. Bruns, cum præfatione Aug. Neandri*, in-8, Berolini, t. I, p. 1-13.

1848. *Patrol. græca* de Migne, t. CXXXVII, col. 36-217, reproduit l'édition de Beveridge, *Synodicon* (voir à l'année 1672).

1852. Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόν τῶν τε ἁγίων καὶ πανευφήμ. Ἀποστόλων κ. τ. λ. *collatis curis A. Rhalli et M. Potli*, Athenæ, t. I, p. 1-112.

1853. G. Ueltzen, *Constitutiones apostolicæ, textum græcum, recognovit, præfatus est, annotationes criticas et indices subjecit*, in-8, Suerini, p. 238 ; canons 1-85.

1855. Hefele, *Conciliengeschichte*, Freiburg im Breisgau, t. I, p. 767-800 ; canons 1-85 gr. et lat. d'après Denys le Petit et Cotelier ; réimprimé en 1869, t. I, p. 609-644.

1854. *Canones ecclesiastici qui dicuntur Apostolorum secundum textum græcum et copticum, addita Dionysii Exigui versione latina, recensuit et critica adnotatione instruxit Chr. C. J. Bunsen*, dans *Analecta Ante-Nicæna*, in-8, Londini, t. II, p. 1-32 ; canons 1-85.

1856. P. de Lagarde, *Reliquiæ juris ecclesiastici antiquissimæ*, in-8°, Leipzig, p. 20-35.

1864. J.-B. Pitra, *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta*, in-8, Romæ, t. I, p. 1-45 ; canons 1-85 avec la version de Denys.

1884. M. Bouriant, *Les canons apostoliques de Clément de Rome, traduits en dialecte copte-thébain*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie égyptienne et assyrienne*, 1884, t. V, p. 199 sq. ; 1885 ,t. VI, p. 97 sq.

1896. Fr. Lauchert, *Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien nebst den apostolischen Kanones*, in-8, Leipzig ; canons 1-85.

1899. C. H. Turner, *Ecclesiæ occidentalis monumenta juris antiquissima*, in-4, Oxonii, fasc. 1, part. 1, p. 1-34 : version de Denys.

Dissertations ; commentaires, etc. — H. Achelis, *Apostolische Konstitutionen und Kanones*, dans *Realencyklopädie für protest. Theol. und Kirche*, 1896, 3ᵉ édit., t. I, p. 734-741. — Alexander Natalis, *Historia ecclesiastica*, in-fol., Venetiis, 1778, t. III, p. 197-206, réimprimé dans A. Zaccaria, *Thesaurus theologicus* (1762), t. VIII, p. 340-362. — Baronius, *Annales* (1589), ad ann. 102, n° 10-20 ; cf. Pagi, *Critica* (1689), n. 9-12 ; — Benzelius, *Syntagma dissertationum* (1745), t. I, dissert. V. — G. Beveridge, Συνοδικόν *sive pandectæ canonum SS. Apostolorum et conciliorum ab Ecclesia græca receptorum, nec non canonicarum SS. patrum epistolarum* (gr.-lat.) *una cum scholiis antiquorum singulis eorum annexis et scriptis aliis huc spectantibus, quorum plurimæ Bibliotheca Bodleianæ aliarumque mss. codicibus nunc primum edita, reliqua cum iisdem mss... collata G. B. recensuit prolegomenis munivit et annotationibus auxit*, 3 part. en 2 vol. in-fol., Oxonii, 1672-1682. — J. W. Bickell, *Geschichte des Kirchenrechts*, in-8, Giessen, 1843. — Brunet, *Manuel du libraire* (1860), t. I, col. 1544. — Th. Bruno, *Judicium de auctore canonum et constitutionum apostolicarum*, dans Cotelier, *Patr. apost. opera* (1724), t. II. — Ceillier, *Histoire générale des auteurs ecclésiastiques* (1732), t. III, p. 609-634 ; 2ᵉ édit., t. II, p. 573-589. — *Codex canonum Ecclesiæ primitivæ vindicatus ac illustratus*, in-4,

Londini, 1678 ; Amstelodami, 1697 ; Oxonii, 1848. — *Codex canonum Ecclesiæ universalis vindicatus*, dans Cotelier, *op. cit.* (1698), t. II, part. 2, p. 1-182. — Fabricius, *Bibliotheca græca* (1712), t. v, p. 32-33 ; t. XI, p. 4-8 ; édit. Harles, t. VII, p. 22-24 ; t. XII, p. 141-153. — Frisi, *Memorie storiche di Monza* (1794), t. III, p. 220-228. — F. X. Funk, *Die apostolischen Konstitutionen*, in-8, Rottemburg, 1891, p. 180-206. — A. Galland, *De vetustis canonum collectionibus dissertationum sylloge, quibus de juris ecclesiastici origine disseritur, etc., coll., rec., præfat. adj.*, in-fol., Venetiis, 1778 ; 2 vol. in-4, Moguntiæ, 1790. — J. F. Hebenstreit, *De canonibus, ut dicunt vulgo, apostolicis*, in-4, Ienæ, 1701. — L. Howel, *Synopsis canonum ss. apostolorum et conciliorum œcumenicorum et provicialium ab Ecclesia græca receptorum, nec non conciliorum, decretorum et legum ecclesiæ Britannicæ et Anglo-Saxonicæ, etc., in compend. redactæ*, in-fol., Londini, 1708 ; *Synopsis canonum et conciliorum Ecclesiæ latinæ, cum annotat. selectis*, in-fol., Londini, 1710. — D. F. James, *De antiquitate canonum apostolicorum*, in-4, Wittembergæ, 1740. — Chr. Justellus, *Codex canonum Ecclesiæ universæ a Iustiniano imperatore confirmatus C. J. latinum fecit et notis illustravit*, in-8, Parisiis, 1610 ; Parisiis, 1618 ; *Bibliotheca juris canonici vet.*, in-4, Parisiis, 1661, edid. Voellus ; in-4, Helmstadii, 1663, edid. G. Th. Meierus. — Otto Krabbe, *De codice canonum qui Apostolorum nomine circumferuntur, dissertatio historico critica*, in-4, Gœttingæ, 1829. — Th. Mac Nallay, *The apostolical canons in greek, latin and english with notes*, in-8, London, 1867. — F. Nau, *Canons des Apôtres*, dans le *Dictionn. de théol. catholique*, t. II (1905), col. 1605-1612. — C. Oudin, *Scriptores ecclesiastici* (1721), t. I, p. 33-35. — Pitra, *Juris eccles. Græcor. hist. et monun.*, in-4, Romæ, 1864, t. I, p. 1-44, 101-109. — Ed. Regenbrecht, *De canonibus apostolorum et codice Hispano*, in-4, Vratislaviæ, 1827. — Streber, dans *Kirchenlexicon* (1884), t. III, col. 1029-1032. — F. Turrianus, *Adversus Magdeburgenses centuriatores pro canonibus Apostolorum et epistolis decretalibus pontificum Apostolicorum libri V*, in-4, Florentiæ, 1572 ; in-4, Coloniæ Agrippinæ, 1573. — J. C. Wolf, *Collatio synodici sive pandectarum canonum SS. Apostolorum et conciliorum a G. Beveregio... edit. cum 3 mss. codd.*, dans ses *Anecdota græca* (1724), t. IV, p. 113-164.

VIII. Texte. — Nous omettons le texte des canons apostoliques qu'avait donné Hefele en le faisant suivre d'un commentaire. Or ce texte — on l'a vu par notre bibliographie — se trouve si facilement qu'il a paru superflu de le réimprimer une fois de plus. Quant au commentaire, son insuffisance ne permet pas de l'attribuer à Hefele, mais à quelque secrétaire muni préalablement du livre de S. Drey.

H. Leclercq.

ADDENDA ET ERRATA

P. xv : P. Godet, *Ch. Jos. Hefele*, dans la *Revue du clergé français*, 15 mai 1907, p. 449-474.

P. 8 : Ed. Dumont, *La papauté, les premiers empereurs chrétiens et les premiers conciles œcuméniques*, in-8, Paris, 1876.

P. 25 : lire χωρεπίσκοποι.

P. 26, note 1 : L'appendice relatif aux chorévêques, cf. *Dictionn. d'arch. chrét. et de liturg.*, au mot *Chorévêque*.

P. 97, note 2 : A. Du Boys, *De l'influence sociale des conciles*, in-8, Paris, 1869.

P. 113 : *Nova et amplissima conciliorum omnium collectio, additamentis, dissertationibus et notis C. Baronii, Bellarmini, Thomassini, Labbæi, Harduini, D. Mansi*, etc., gr. in-4, Paris, Palmé. Les tomes I-VIII devaient être consacrés aux conciles généraux.

P. 116, note 2 : *Rev. des Quest. hist.*, t. VI, p. 605 ; t. XI, p. 521 ; t. XX, p. 201.

P. 117 : *Coleccion de canones de la Iglesia Espanola, publicada en latin por F. Gonzalez., traducida al castellano con notas é ilustraciones por I. Tejada y Ramiro*, 5 vol. in-fol., Madrid, 1849-1855.

P. 119 : J. Carron, *La Collectio Lacensis*, dans la *Rev. des Quest. hist.*, 1876, t. XX, p. 196-201.

P. 122 : *Histoire des conciles généraux, commençant par le premier concile de Nicée avec des notes d'éclaircissement sur les endroits difficiles qui se rencontrent dans l'histoire, dans les actes et dans les canons de ce premier synode œcuménique*, in-4, Paris, 1692.

P. 122 : L'ouvrage de P. Guérin, *Les conc. génér. et part.*, n'est que celui de dom Richard, *Analyse des conc. génér.*

P. 122 : L. F. Guérin, [Sur les Sommes des conciles], dans la *Revue bibliographique universelle*, juillet 1868, p. 322.

P. 133 : Ern. von Dobschutz, *Ostern und Pfingsten*, in-8, Leipzig, 1903.

P. 138, n. 2 : Daniel, *De la discipline des quartodécimans*, dans le *Recueil de divers ouvrages*, Paris, 1724, t. III, p. 475.

P. 140 : D'après M. J. Turmel (*Histoire de la papauté de Victor à saint Cyprien*, dans la *Revue catholique des Églises*, 1905, t. II, p. 260, note 2), le pape Victor prononça l'excommunication contre les Asiates. Il utilise le texte d'Eusèbe (*Hist. eccles.*. l. V, c. XXIV, *P. G.*, t. XX, col. 497) : Ὁ μὲν τῆς Ῥωμαίων προεστως Βίχτωρ ἀθρόως τῆς Ἀσίας πάσης ἅμα ταῖς ὁμόροις Ἐχκλησίαις τὰς παροιχίας ἀποτέμνειν, ὡσὰν ἑτεροδοξούσας, τῆς κοινῆς ἑνώσεως πειρᾶται, καὶ στηλιτεύει γε διὰ γραμμάτων, ἀχοιτωνὴτους πάντας ἄρδην τοὺς ἐχεῖσε ἀναχηρύττων ἀδελφούς. Noter : *a*) les évêques d'Asie sont dénoncés (στηλιτεύει) ; *b*) ils sont déclarés absolument séparés de la communion (ἀχοινωνητους... ἄρδην... ἀναχηράττων) ; *c*) dans l'intention de

Victor, cette excommunication doit les séparer non seulement de la communion de Rome, mais de la communion de toute l'Église (ἀποτέμνειν... τῆς κοινῆς ἑνώσεως) ; *d*) cette excommunication est motivée par l'hétérodoxie des inculpés (ὡσὰν ἑτεροδοξούσας) ; *e*) l'excommunication, qui fut réellement portée, resta néanmoins à l'état d'essai (πειρᾶται), pour des raisons qu'on va voir. Une des plus fortes parmi ces raisons dut être l'intervention d'un certain nombre d'évêques parmi lesquels saint Irénée, de Lyon. Celui-ci ne se contenta pas d'un blâme sévère à l'égard d'une mesure qui brisait l'unité de l'Église pour un point sur lequel la foi n'était pas engagée mais simplement la liturgie ; il fit plus, il créa un mouvement d'opinion dans l'épiscopat. Sa propagande fut efficace. Le pape, devant le mécontentement soulevé par sa conduite, même parmi les partisans de son observance, revint sur sa mesure et restitua aux quartodécimans le bienfait de la communion ou, s'il ne céda pas lui-même, ses successeurs transigèrent. — Malgré l'habile dissection du texte que nous venons de rapporter nous n'y trouvons pas la certitude de la promulgation de l'excommunication. Ce qui peut le faire admettre c'est l'opposition formidable de l'épiscopat qu'une simple monition des dispositions du pape à l'égard des Églises d'Asie n'eût sans doute pu soulever avec cette unanimité. Πειρᾶται est un de ces mots dont le sens n'est pas tellement limité qu'on ne puisse le distendre et lui faire dire plus qu'il ne contient. Comme il faut nécessairement admettre un laps de temps plus ou moins long entre l'éclat qui provoqua l'intervention d'Irénée et le retour à des dispositions plus conciliantes, il y aurait eu alors rupture dans l'Église, ne fût-ce qu'entre le siège de Rome et le reste de la chrétienté (en supposant que le pape n'eût été suivi de personne). Or cette rupture semble niée par Firmilien de Césarée qui écrit soixante ans plus tard, *Epist.*, LXXV, 6 (*inter Cyprianicas*) : *Eos autem qui Romæ sunt non ea in omnibus observare... scire quis etiam inde potest quod circa celebrandos dies Paschæ... videat esse apud illos aliquas diversitates... nec tamen propter hoc ab Ecclesiæ catholicæ pace atque unitate aliquando discessum est.* Le décret malencontreux — si décret il y eut — a provoqué d'interminables commentaires principalement à partir du XVIe siècle, quand les noms de Victor, de Polycrate et d'Irénée furent devenus l'aliment des controverses entre catholiques et réformés d'une part, ultramontains et gallicans d'autre part. Ces polémiques ont aujourd'hui perdu à peu près tout intérêt ; on les trouvera utilement résumées dans J. Turmel, *loc. cit.*, p. 262-264.

P. 155, notes, 5, 6 : ajouter. (H. L.).

P. 158, note 6 : A. de Meissas, *Le Sénat ecclésiastique à Rome*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, novembre 1904 ; en 231, le sénat ecclésiastique de Rome aurait jugé les doctrines d'Origène ; cf. S. Jérôme, *P. L.*, t. XXII, col. 446.

P. 172, dernière ligne : *lire* : en 254.

P. 177, note 1 : *lire* APPENDICE III.

P. 198, note 4 : *lire* Turrianus.

P. 275 : Sur l'importance du concile d'Arles, voir J. Turmel, dans la *Revue cathol. des Églises*, 1905, p. 211.

P. 298 : Dès le Ve siècle, on trouve la mention du concile d'Ancyre chez l'arménien Eznig. *Tract. contr. Marcionem*, édit., Venise, p. 287.

P. 352 : ligne 19 :... Leipzig, 1798, ajouter. (H. L.)

P. 378 : D'après M. O. Seeck, *Untersuchungen zur Geschichte des Nicänischen Konzils*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1896, t. XVII, il faudrait admettre : 1° Il y a eu des intrigues ariennes dans l'entourage de l'empereur longtemps avant le concile ; 2° Dans les controverses préliminaires les ariens combattirent leurs adversaires sans chercher à les exclure ; 3° La première lettre de convocation d'un concile à Nicée, dès 321, émanait de Licinius ; 4° Alexandre de Constantinople mourut vers 330, avant 335 ; 5° Le récit de la mort d'Arius est tendanciel ; 6° Saint Athanase a altéré deux lettres impériales citées dans l'*Apol. ad arianos* ; 7° Le *synodicus* a existé, Socrate l'a utilisé ; il contenait des pièces fausses : *a*, édit de Constantin, Socrate, *Hist. eccl.*, l. I, c. IX ; *b*, lettres de Constantin contre Arius et Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. I, c. IX ; *c*. *Depositio Arii*, Mansi, t. II, col. 557 ; 8° Les Ariens ont, eux aussi, falsifié les documents ; 9° Le récit d'Épiphane relatif à Mélèce repose sur des documents méléciens ; 10° Le récit de Sozomène au sujet d'Arius et Alexandre d'Alexandrie semble fondé sur un rapport d'Osius à Constantin.

P. 400, note 4 : Cf. *The Journal of theological Studies*, t. II, p. 121 sq.

P. 442 : Le symbole de Nicée d'après les œuvres inédites de Jean Maron, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1899, p. 215,

P. 468, note 2 : E. Schwartz, *Christliche und jüdische Ostertafeln*, avec 3 pl., dans *Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wiss. zu Göttingen, Philol. histor. Klasse*, nouv. série, t. VIII, n. 6 ; gr. in-4, Berlin, 1905. Cf. *Theologische Literaturzeitung*, 1906, n. 18, col. 506-509. Au sujet de la détermination de la Pâque juive durant les premiers siècles chrétiens, un fragment découvert et publié par Schwartz donne une solution imprévue. Ce fragment provient de la synodale de Philippopolis. On y trouve établi, évidemment comme un essai antiochien en compétition avec l'usage alexandrin, un cycle pascal de 30 années qui s'attache aux dates de la Pâque juive expressément marquées pour 328-343. Nous constatons ce fait remarquable que les juifs d'Antioche fêtaient leur Pâque le jour de la pleine lune de mars. Leur pleine lune n'était pas fixée d'après l'observation du ciel, mais par un calcul cyclique parfaitement défectueux. C'est-à-dire qu'ils tenaient le Mars-Dystros julien pour le mois de printemps et n'utilisaient les phases de la lune que pour la fixation de la fête.

P. 528 : M. Brooks, *Select letters of Severus of Antioch*, in-8, Oxford, 1904, rapporte, p. 463-464, une consultation adressée au patriarche Sévère par Jean, avocat de Bostra. Il s'agit d'un jeune homme auquel on avait dès son enfance imposé la profession monastique. A l'âge où les tentations de la chair l'assaillirent avec le plus de force, il se mutila et se trouva ainsi frappé par l'anathème de Nicée. Jean obtint de Sévère la réponse suivante : « Il fallait d'abord observer l'intégrité des canons qui furent promulgués par le moyen de l'autorité du Saint-Esprit, à savoir par les saints Apôtres et par les pasteurs vénérables qui les suivirent ; je veux dire le canon vingt et un de ces διατάξεις qui furent envoyées par les Apôtres aux nations par le moyen de Clément : Ὁ ἀκρωτηριάσας ἑαυτὸν μὴ γινέσθω κληρικός, αὐτοφονευτὴς γάρ ἐστι, καὶ ἐχθρὸς τῆς δημιουργίας τοῦ θεοῦ. Et aussi le canon 23e porte : Εἴ τις, κληρικὸς ὤν, ἀκρωτηριάσει ἑαυτόν, καθαιρείσθω, φονεὺς γάρ ἐστιν ἑαυτοῦ. Et le canon 23e ajoute encore lorsqu'il dit : Λαϊκὸς ἀκρωτηριάσας ἑαυτὸν ἀφοριζέσθω ἔτη τρία, ἐπίβουλος γάρ ἐστι τῆς ἑαυτοῦ ζωῆς.

P. 566 : Le concile d'Arles fut convoqué uniquement par Constantin.

P. 625 : D'après *loc. supra. cit.*, durée du concile de Nicée : 20 mai 325 à

novembre 327, en deux sessions ; Ire session 20 mai 325 jusque peu après les *Vicennalia* ; IIe session en 327.

P. 634, note 1 : Ad. Lichtenstein, *Eusebius von Nikomedien. Versuch einer Darstellung seiner Persönlichkeit und seines Lebens unter besonderer Berücksichtigung seiner Führerschaft im arianischen Streit*, in-8, Halle am S., 1903.

P. 658 : W. E. Crum, *Coptic Papyri*, dans W. M. Flinders Petrie, *Medum*, in-8, London, 1892, p. 49 : Upon a fragment of Papyrus of late date can be recognised the remnants of the story of Athanasius and Arsenius, bishop of Hypsele, whose hand the former was accused of cutting off and using for magic purposes. The Groundlessness of the charge was proved in the Synod of Tyre.

P. 688, note 6 : Lighfoot, *Dictionary of christian biography*, t. II, p. 318-319, fixe la mort d'Eusèbe au 30 mai 339 ; Gwatkin, *Studies*, 1882, p. 107, avant 340 ; Tillemont, *Mém. hist. eccl.*, t. VII, p. 47-48, en 338 ; X. Le Bachelet, dans le *Dictionn. de théol. cathol.*, t. I, col. 1808 : au plus tard au commencement de 440. (H. L.)

TABLE ANALYTIQUE

(Les chiffres gras donnent la date des conciles.)

TABLE DES MATIÈRES

LIVRE PREMIER

CONCILES ANTÉRIEURS A CELUI DE NICÉE

LIVRE SECOND

LE PREMIER CONCILE ŒCUMÉNIQUE DE NICÉE EN 325

LIVRE TROISIÈME

DU PREMIER CONCILE ŒCUMÉNIQUE AU CONCILE DE SARDIQUE

LIVRE QUATRIÈME

CONCILES DE SARDIQUE ET DE PHILIPPOPOLIS

LIVRE CINQUIÈME

DU CONCILE DE SARDIQUE AU SECOND CONCILE GÉNÉRAL

LIVRE SIXIÈME

LES CONCILES DE LAODICÉE ET DE GANGRES

APPENDICES

Imp. M.-R. Leroy, 185 rue de Vanves, Paris.